# الدراسة التحليلية

## لكتاب

# الطب الروحاني

للطبيب الفيلسوف

## محمد بن زكريا الرازي


اهتم بنشرها

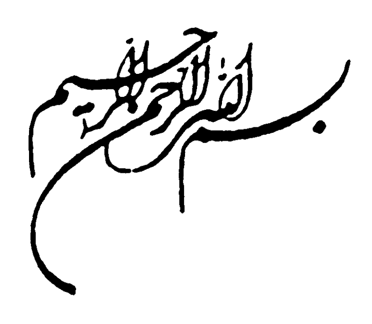
الدكتور مهدي محقق



تهران ١٣٧٨


McGill University Libraries
3 102 225 455 0


McGill University
Libraries



یادبود

سی‌امین سال تاسیس

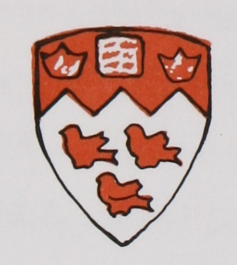
موسسهٔ مطالعات اسلامی

دانشگاه تهران ـ دانشگاه مک گیل

۱۴ دیماه ۱۳۴۷ ـ ۴ ژانویه ۱۹۶۹

دانشگاه تهران
تهران - ایران

مؤسسهٔ مطالعات اسلامی



دانشگاه مک گیل
مونترآل - کانادا



# الدِّراسةُ التَّحليليّة لِكتابِ الطِّبِّ الرّوحاني

للطبيب الفيلسوف

## محمّد بن زكريّا الرّازي

بِاللّغة العربيّة والفارسيّة والانجليزيّة

مع نصّ المطبوع والمخطوط



اهتمّ بنشرها

الدكتور مهدي محقق

طهران ۱۳۷۸

# سلسلهٔ دانش ایرانی

## ۴۴

متون و مقالات تحقیقی و ترجمه

زیر نظر

**دکتر مهدی محقق**

انتشارات

**مؤسّسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه تهران ـ دانشگاه مک‌گیل**

خیابان انقلاب، شماره ۱۰۷۶، تلفن ۶۷۲۱۳۳۲ ـ ۶۷۰۷۲۱۳، دورنگار ۸۰۰۲۳۶۹

صندوق پستی ۱۳۳ ـ ۱۳۱۴۵، تهران

تعداد ۲۰۰۰ نسخه از چاپ اول کتاب **الدّراسة التّحليليّة لكتاب الطّبّ الرّوحانی**

به زبان عربی و فارسی و انگلیسی با متن چاپی و خطی باهتمام دکتر مهدی محقق

در سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی چاپ گردید





شابک ۹ ـ ۱۰ ـ ۵۵۵۲ ـ ۹۶۴

بها ۱۷۰۰ تومان

تهران ۱۳۷۸

## انتشارات

# مؤسّسهٔ مطالعات اسلامی*

زیر نظر

**مهدی محقق**

۱ ـ ***شرح غرر الفرائد*** معروف به شرح منظومهٔ حکمت، حاج ملّا هادی سبزواری، بخش امور عامّه و جوهر و عرض، با مقدّمهٔ فارسی و انگلیسی و فرهنگ اصطلاحات فلسفی، به اهتمام پروفسور ایزوتسو و دکتر مهدی محقّق. (چاپ شده ۱۳۴۸، چاپ دوم ۱۳۶۰، چاپ سوم دانشگاه تهران ۱۳۶۹).۱

۲ ـ ***مجموعهٔ سخنرانیها و مقاله‌ها در فلسفه و عرفان اسلامی*** (بزبانهای فارسی و عربی و فرانسه و انگلیسی)، به اهتمام دکتر مهدی محقّق و دکتر هرمان لندلت (چاپ شده ۱۳۵۰).۴

۳ ـ ***تعلیقه بر شرح منظومهٔ حکمت سبزواری***، میرزا مهدی مدرّس آشتیانی، به اهتمام دکتر عبدالجواد فلاطوری و دکتر مهدی محقّق و مقدّمهٔ انگلیسی پروفسور ایزوتسو (جلد اوّل، چاپ شده ۱۳۵۲، چاپ دوم دانشگاه تهران ۱۳۶۷).۲

۴ ـ ***مرموزات اسدی در مزمورات داودی***، نجم الدّین رازی، به اهتمام دکتر محمّد رضا شفیعی کدکنی و مقدّمهٔ انگلیسی دکتر هرمان لندلت (چاپ شده ۱۳۵۲).۶

۵ ـ ***فیلسوف ری محمّد بن زکریای رازی***، دکتر مهدی محقّق، به پیوست سه

---

* ـ شماره‌های آخر عناوین کتاب‌ها بصورت معمولی نشانهٔ «سلسلهٔ دانش ایرانی» و میان دو کمانه نشانهٔ «مجموعهٔ تاریخ علوم در اسلام» و میان دو قلاب نشانهٔ «مجموعهٔ اندیشهٔ اسلامی» است.

مقدّمه بزبان فارسی و دو مقاله بزبان انگلیسی (چاپ شده ۱۳۵۲، چاپ سوّم نشر نی ۱۳۶۹، چاپ چهارم انجمن آثار و مفاخر ایران ۱۳۷۷).۱۴

۶ـ *منطق و مباحث الفاظ*، مجموعهٔ رسائل و مقالات دربارهٔ منطق و مباحث الفاظ (بزبانهای فارسی و عربی و فرانسه و انگلیسی) به اهتمام پروفسور ایزوتسو و دکتر مهدی محقّق (چاپ شده ۱۳۵۳، چاپ دوم دانشگاه تهران، ۱۳۷۰).۸

۷ـ *افلاطون فی الاسلام*، مشتمل بر رساله‌هائی از فارابی و دیگران و تحقیق دربارهٔ آنها، به اهتمام دکتر عبدالرّحمن بدوی(چاپ شده ۱۳۵۳).۱۳

۸ـ *انوار جلیّه*، ملّا عبداللّه زنوزی. به اهتمام سیّد جلال الدّین آشتیانی، با مقدّمهٔ انگلیسی از دکتر سیّد حسین نصر(چاپ شده ۱۳۵۴).۱۸

۹ـ *بیست گفتار در مباحث علمی و فلسفی و کلامی و فرق اسلامی*، از دکتر مهدی محقّق، با مقدّمهٔ انگلیسی از پروفسور ژوزف فان اس و ترجمهٔ آن از استاد احمد آرام (چاپ شده ۱۳۵۵، چاپ دوّم شرکت انتشار ۱۳۶۳).۱۷

۱۰ـ *جاویدان خرد*، ابن مسکویه، ترجمهٔ تقی الدّین محمّد شوشتری، باهتمام دکتر بهروز ثروتیان با مقدّمه بزبان فرانسه از پروفسور محمّد ارکون و ترجمهٔ آن از دکتر رضا داوری (چاپ شده ۱۳۵۵).۱۶

۱۱ـکتاب القبسات، میرداماد، بانضمام شرح حال تفصیلی و خلاصهٔ افکار آن حکیم، به اهتمام دکتر مهدی محقّق و دکتر سیّد علی موسوی بهبهانی و دکتر ابراهیم دیباجی و پروفسور ایزوتسو با مقدّمهٔ انگلیسی (جلد اول، متن چاپ شده ۱۳۵۶، چاپ دوم دانشگاه تهران ۱۳۶۷).۷

۱۲ـ *ترجمهٔ انگلیسی شرح غررالفرائد* معروف به شرح منظومهٔ حکمت، قسمت امور عامّه و جوهر و عرض، به وسیلهٔ پروفسور ایزوتسو و دکتر مهدی محقّق با مقدّمه‌ای در شرح احوال و آثار آن حکیم (چاپ شده در نیویورک ۱۳۵۶، چاپ دوم مرکز نشر دانشگاهی تهران ۱۳۶۲، چاپ سوّم دانشگاه تهران ۱۳۶۹).۱۰

۱۳ـ*جشن‌نامه کربن*، مجموعهٔ رسائل و مقالات به زبانهای فارسی و عربی و انگلیسی و فرانسه و آلمانی به افتخار پروفسور هانری کربن، زیر نظر دکتر سیّد حسین نصر(چاپ شده ۱۳۵۶).۹

۱۴ـ ***دیوان ناصرخسرو*** (جلد اوّل، متن بانضمام نسخه بدلها) به اهتمام استاد مجتبی مینوی و دکتر مهدی محقّق (چاپ شده ۱۳۵۷، چاپهای سوّم و چهارم و پنجم دانشگاه تهران. ۱۳۵۶ و ۱۳۶۸ و ۱۳۷۰).۲۱

۱۵ـ ***دیوان اشعار و رسائل اسیری لاهیجی*** شارح گلشن راز، به اهتمام دکتر برات زنجانی با مقدّمهٔ انگلیسی از نوش‌آفرین انصاری (محقّق) (چاپ شده ۱۳۵۷).۲۰

۱۶ـ ***الامد علی الأبد***، ابوالحسن عامری نیشابوری، به اهتمام پروفسور اورت روسن و ترجمهٔ مقدّمه آن از دکتر سیّد جلال الدّین مجتبوی (چاپ شده در بیروت ۱۳۵۷).۲۸

۱۷ـ ***الدّرة الفاخرة***، عبدالرّحمن جامی، به پیوست حواشی مؤلّف و شرح عبدالغفور لاری و حکمت عمادیّه، به اهتمام دکتر نیکولاهیر و دکتر سیّد علی موسوی بهبهانی و ترجمهٔ مقدّمهٔ انگلیسی آن از استاد احمد آرام (چاپ شده ۱۳۵۸).۱۹

۱۸ـ ***شرح فصوص الحکمة***، منسوب به ابونصر فارابی، از محمّد تقی استرآبادی، به اهتمام محمّدتقی دانش پژوه، با دو مقاله بزبان فرانسه از خلیل جرو سلیمان پینس و ترجمهٔ آن دو مقاله از دکتر سیّد ابوالقاسم پورحسینی (چاپ شده ۱۳۵۸).۲۲

۱۹ـ ***کاشف الاسرار***، نورالدّین اسفراینی بانضمام پاسخ به چند پرسش و رساله در روش سلوک و خلوت نشینی، با ترجمه و مقدّمه به زبان فرانسه به اهتمام دکتر هرمان لندلت (چاپ شده ۱۳۵۸، چاپ دوم پاریس ۱۳۶۴).۵

۲۰ـ ***رباب نامه***، سلطان ولد پسر مولانا جلال الدّین رومی، به اهتمام دکتر علی سلطانی گرد فرامرزی با مقدّمهٔ انگلیسی (چاپ شده ۱۳۵۹، چاپ دوم ۱۳۷۷).۲۳

۲۱ـ ***تلخیص المحصّل***، خواجه نصیرالدّین طوسی، بانضمام رسائل و فوائد کلامی از آن حکیم، به اهتمام استاد شیخ عبداللّه نورانی (چاپ شده ۱۳۵۹).۲۴

۲۲ـ ***نصوص الخصوص فی ترجمة الفصوص*** (شرح فصوص الحکم محیی الدّین ابن عربی)، رکن الدّین شیرازی، به اهتمام دکتر رجبعلی مظلومی، به

پیوست مقاله‌ای از استاد جلال الدّین همائی (چاپ شده ۱۳۵۹).۲۵

۲۳ـ **_بنیاد حکمت سبزواری_**، پروفسور ایزوتسو، تحلیلی تازه و نو از فلسفهٔ حاج ملاهادی سبزواری، ترجمهٔ دکتر سیّد جلال الدّین مجتبوی، با مقدّمه‌ای از دکتر مهدی محقّق (چاپ شده ۱۳۵۹، چاپ دوم دانشگاه تهران ۱۳۶۸).۲۹

۲۴ـ **_شرح بیست و پنج مقدّمهٔ ابن میمون_**، ابوعبداللّه محمّدبن ابی بکر تبریزی، به اهتمام دکتر مهدی محقّق و ترجمهٔ فارسی از دکتر سیّد جعفر سجّادی و ترجمهٔ انگلیسی بیست و پنج مقدمه از س. پینس (چاپ شده ۱۳۶۰).۲۶

۲۵ـ **_الشّامل فی اصول الدّین_**، امام الحرمین جوینی، به اهتمام پروفسور ریچارد فرانک و ترجمهٔ مقدّمهٔ آن از دکتر سیّد جلال الدّین مجتبوی (چاپ شده ۱۳۶۰).۲۷

۲۶ـ **_جام جهان نمای_**، ترجمهٔ فارسی کتاب التّحصیل بهمنیار بن مرزبان تلمیذ ابن سینا، به اهتمام استاد شیخ عبداللّه نورانی و محمّد تقی دانش پژوه (چاپ شده ۱۳۶۲).۱۵

۲۷ـ **_معالم الدّین و ملاذ المجتهدین_** معروف به معالم الاصول، شیخ حسن بن شیخ زین الدّین شهید ثانی، با مقدّمهٔ فارسی و ترجمهٔ چهل حدیث در فضیلت علم و تکریم علما، باهتمام دکتر مهدی محقّق (چاپ شده ۱۳۶۲، چاپ دوم مرکز انتشارات علمی و فرهنگی (چاپ شده ۱۳۶۴).۳۰

۲۸ـ **_اندیشه‌های کلامی شیخ مفید_**، مارتین مکدرموت، ترجمه از انگلیسی به فارسی به وسیلهٔ استاد احمد آرام (چاپ شده ۱۳۶۳، چاپ دوم دانشگاه تهران ۱۳۷۲).۳۵

۲۹ـ **_المبدأ و المعاد_**، شیخ الرّئیس ابوعلی ابن سینا، به اهتمام استاد شیخ عبداللّه نورانی (چاپ شده ۱۳۶۳).۳۶

۳۰ـ **_یادنامه ادیب نیشابوری_**، مشتمل بر زندگانی استاد و مجموعهٔ مقالات در مباحث علمی و ادبی، باهتمام دکتر مهدی محقّق (چاپ شده ۱۳۶۵).۳۳

۳۱ـ **_شرح الالهیّات من کتاب الشّفاء_**، ملّا مهدی نراقی، به اهتمام دکتر مهدی محقّق با مقدّمه‌ای در شرح احوال و آثار آن حکیم از حسن نراقی (چاپ شده ۱۳۶۵).۳۴

۳۲ـ ***الباب الحادی عشر***، العلّامة الحلّی، مع شرحیه: النّافع یوم الحشر فی شرح باب الحادی عشر، مقداد بن عبداللّه السیّوری. مفتاح الباب، ابوالفتح بن مخدوم الحسینی العربشاهی، باهتمام دکتر مهدی محقّق (چاپ شده ۱۳۶۵، چاپ دوم و سوم آستان قدس رضوی مشهد ۱۳۶۸ و ۱۳۷۰).۳۸

۳۳ـ ***دانشنامه در علم پزشکی***، حکیم میسری (کهن‌ترین مجموعه در علم پزشکی به شعر فارسی)، باهتمام دکتر برات زنجانی و مقدّمهٔ دکتر مهدی محقق (چاپ شده ۱۳۶۶).(۲)

۳۴ـ ***دو فرس نامهٔ منثور و منظوم***، (دو متن فارسی مشتمل بر شناخت انواع نژاد و پرورش و بیماریها و روش درمان اسب)، باهتمام علی سلطانی گرد فرامرزی و مقدّمهٔ دکتر مهدی محقّق (تهران چاپ شده ۱۳۶۶).(۳)

۳۵ـ ***مفتاح الطّب و منهاج الطّلاب***، ابوالفرج علیّ بن الحسین بن هندو (کلید دانش پزشکی و برنامهٔ دانشجویان آن)، باهتمام دکتر مهدی محقّق و استاد محمّدتقی دانش پژوه، و تلخیص و ترجمهٔ فارسی و انگلیسی و فهرست اصطلاحات پزشکی از دکتر مهدی محقّق (تهران چاپ شده ۱۳۶۸).(۱)

۳۶ـ ***آثار و أحیاء***، رشیدالدّین فضل اللّه همدانی (متن فارسی دربارهٔ فن کشاورزی) باهتمام دکتر منوچهر ستوده و استاد ایرج افشار و مقدّمهٔ دکتر مهدی محقّق (تهران چاپ شده ۱۳۶۸).(۴)

۳۷ـ ***دومین بیست گفتار در مباحث ادبی و تاریخی و فلسفی و کلامی و تاریخ علوم اسلامی***، به انضمام «حدیث نعمت خدا» مشتمل بر زندگی نامه و کتاب نامه، از دکتر مهدی محقّق (چاپ شده ۱۳۶۹). ۴۰

۳۸ـ ***اوائل المقالات فی المذاهب و المختارات***، محمّدبن محمّدبن نعمان ملقّب به شیخ مفید، بانضمام شرح احوال و آثار شیخ و مقدّمهٔ انگلیسی دکتر مارتین مکدرموت، باهتمام دکتر مهدی محقّق (چاپ شده ۱۳۷۲).۴۱

۳۹ـ **دیوان محمد شیرین مغربی**، بتصحیح و اهتمام دکتر لئونارد لوئیزان و مقدّمه پروفسور انماری شیمل و ترجمهٔ فارسی آن از داود حاتمی (چاپ شده ۱۳۷۲ چاپ دوم ۱۳۷۷). ۴۳

۴۰ـ ***الشّکوک علی جالینوس*** محمّد بن زکریای رازی، با مقدّمهٔ فارسی و

عربی و انگلیسی، به اهتمام دکتر مهدی محقّق، (چاپ شده ۱۳۷۲). [۱]

۴۱ـ ***بیان الحق بضمان الصدق (العلم الالهی)***، ابوالعبّاس فضل بن محمّد اللّوکری، با مقدّمهٔ عربی، به اهتمام دکتر ابراهیم دیباجی، (چاپ شده ۱۳۷۳). [۲]

۴۲ـ ***الأسؤلة و الاجوبة***، پرسش‌های ابوریحان بیرونی و پاسخ‌های ابن سینا، به انضمام پاسخ‌های مجدّدِ ابوریحان و دفاعِ ابوسعید فقیه معصومی از ابن سینا، به اهتمام دکتر مهدی محقّق و دکتر سیّد حسین نصر، (چاپ شده کوالالامپور ۱۳۷۴). [۳]

۴۳ـ ***درآمدی بر جهان شناسیِ اسلامی***، دکتر سیّد محمّد نقیب العطّاس، ترجمهٔ فارسی از محمّد حسین ساکت و حسن میانداری و منصوره کاویانی (شیوا) و محمّدرضا جوزی، با مقدّمهٔ دکتر مهدی محقّق در شرحِ حالِ نویسنده، (چاپ شده ۱۳۷۴). [۴]

۴۴ـ ***جراحی و ابزارهای آن***، ابوالقاسم خلف بن عباس زهراوی، ترجمهٔ فارسیِ بخشِ سی‌امِ کتاب ***التّصریف لمن عجز عن التّألیف***، به اهتمامِ استاد احمد آرام و دکتر مهدی محقق، (چاپ شده ۱۳۷۴). [۵]

۴۵ـ ***اسلام و دنیویگری (سکولاریسم)***، دکتر سیّد محمّد نقیب العطّاس، ترجمهٔ فارسی از احمد آرام با مقدّمهٔ دکتر مهدی محقّق در شرح حال نویسنده، (چاپ شده ۱۳۷۵). [۶]

۴۶ـ ***مراتب و درجات وجود دکتر سیّد محمّد نقیب العطّاس***، ترجمهٔ فارسی از دکتر سیّد جلال الدّین مجتبوی، با مقدّمهٔ دکتر مهدی محقّق در شرح حال نویسنده، (چاپ شده ۱۳۷۵). [۷]

۴۷ـ ***طبّ الفقراء و المساکین***، ابن جزّار قیروانی، باهتمام دکتر وجیهه کاظم آل طعمه، با مقدّمهٔ فارسی و انگلیسی از دکتر مهدی محقق، (چاپ شده ۱۳۷۵). [۸]

۴۸ـ ***چهارمین بیست گفتار در مباحث علمی و ادبی و فلسفی و کلامی***، دکتر مهدی محقّق، بانضمام کارنامهٔ علمی نویسنده در نمودار زمانی، (چاپ شده ۱۳۷۶). [۹]

۴۹ـ ***کتاب المناهج فی المنطق***، صائن الدّین ابن ترکهٔ اصفهانی، با مقدّمهٔ فارسی و عربی، باهتمام دکتر ابراهیم دیباجی، (چاپ شده ۱۳۷۶). [۱۰]

۵۰ـ ***شرح کتاب القسبات میرداماد***، احمد بن زین العابدین العلوی معروف به میر سیّد احمد علوی، باهتمام حامد ناجی اصفهانی، با مقدّمهٔ فارسی و انگلیسی از دکتر مهدی محقّق، (چاپ شده ۱۳۷۶).[۱۱]

۵۱ـ کتاب ***تقویم الایمان***، محمّد باقر الحسینی معروف به میرداماد، و شرح آن موسوم به ***کشف الحقائق*** از میر سیّد احمد علوی، و ***تعلیقات*** آن از ملّا علی نوری، باهتمام علی اوجبی، (چاپ شده ۱۳۷۶). [۱۲]

۵۲ـ کتاب ***الإصلاح***، ابو حاتم احمد بن حمدان الرّازی، باهتمام دکتر حسن مینوچهر و دکتر مهدی محقق، با مقدّمهٔ انگلیسی از دکتر شین نوموتو و ترجمهٔ فارسی آن از دکتر سیّد جلال الدّین مجتبوی، (چاپ شده ۱۳۷۷).۴۲

۵۳ـ کتاب ***حدوث العالم***، افضل الدّین عمر بن علی بن غیلان بانضمام ***الحکومة فی حجج المثبتین للماضی مبداء زمانیّا***، الشّیخ الرّئیس ابو علی بن سینا و مناظره میان فخرالدّین رازی و فرید الدّین غیلانی، با مقدّمه به زبان فرانسه از پروفسور ژان میشو، باهتمام دکتر مهدی محقّق، (چاپ شده ۱۳۷۷).۴۳

۵۴ـ ***الدّراسة التّحلیلیّة لکتاب الطّبّ الرّوحانی لمحمّد بن زکریّا الرّازی***، به زبان عربی و فارسی و انگلیسی، با متن چاپی و خطّی، باهتمام دکتر مهدی محقّق، (چاپ شده ۱۳۷۷).۴۴

۵۵ـ ***هزار و پانصد یادداشت*** در مباحث لغوی و ادبی و تاریخی و فلسفی و کلامی و تاریخ علوم، گردآورنده دکتر مهدی محقق، (چاپ شده ۱۳۷۷).۴۵

۵۶ـ ***شرح غررالفرائد*** معروف به ***شرح منظومهٔ حکمت، حاج ملّا هادی سبزواری***، بخش ***الهیّات بالمعنی الأخصّ***، با مقدّمهٔ فارسی و انگلیسی و فرهنگ اصطلاحات فلسفی، به اهتمام دکتر مهدی محقق، (چاپ شده ۱۳۷۷).۴۶

# فهرست مطالب کتاب

## الف: بخش فارسی و عربی



## ب: بخش انگلیسی

# سرآغاز

**ای نام تو بهترین سرآغاز　　　　بی‌نام تو نامه کی کنم باز**

خاورشناس آلمانی پول کراوس P. Kraus برای نخستین بار متن عربی کتاب ***الطّبّ الرّوحانی*** رازی را در ضمن ***رسائل فلسفیّة*** محمّد بن زکریّای رازی در سال ۱۹۳۹ میلادی در قاهره منتشر ساخت و آن طبیب بزرگ را به عنوان یک فیلسوف و متفکّر به جهان علم معرّفی نمود. پس از آن هیچ گونه مطالعه و بررسی بر روی این رساله‌ها انجام نشد تا پائیز سال ۱۳۴۴ هجری شمسی مطابق با ۱۹۶۵ میلادی که حقیر برای تدریس فلسفهٔ اسلامی و کلام شیعی در موسّسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل به کانادا دعوت شد و خود را در میان انبوه کتابهای کتابخانهٔ آن موسّسه و همچنین کتابهای کتابخانهٔ اسلر Osler Library که ویژه تاریخ پزشکی بود یافت و این فرصتی مناسب بود تا بتواند مطالعات و تحقیقات خود را در زمینهٔ تاریخ طبّ خصوصاً محمّد بن زکریّای رازی با توجّه به جنبه‌های فلسفی و اخلاقی او دنبال کند.

او که پیش از آن کتاب ***السّیرة الفلسفیّة*** رازی را به خواهش مرحوم علی‌اصغر حکمت برای کمیسیون ملّی یونسکو در ایران و نیز مقاله‌ای هم تحت عنوان آغاز طبّ و تاریخ آن تا زمان رازی در مجلّهٔ دانشکده ادبیّات و علوم انسانی دانشگاه تهران شماره ۳ سال ۱۳۴۴ منتشر ساخته بود، مطالعات و تحقیقات خود را در زمینهٔ طبّ روحانی رازی با استفاده از امکانات تحقیقی که در کانادا فراهم آمده بود طیّ مقاله‌ای به زبان انگلیسی در اجلاسیّه سالانهٔ انجمن شرق شناسان امریکا در دانشگاه پنسیلوانیا در شهر فیلادلفیا ارائه داشت و پس از آن این گفتار در مجلّهٔ مطالعات اسلامی Studia Islamica جلد ۲۶ سال ۱۹۷۶ در پاریس منتشر گردید. او مطالب

همین مقاله را بصورت مبسوط‌تر به زبان فارسی در مجلّهٔ دانشکدهٔ ادبیّات و علوم انسانی دانشگاه تهران شماره‌های ۲ و ۳ و ۴ سال ۱۳۴۵ و شماره ۱ سال ۱۳۴۶ منتشر ساخت. این دو بخش در سال ۱۳۷۲ به مناسبت نخستین کنگره بین المللی اخلاق پزشکی (۲۳ ـ ۲۵ تیر ۱۳۷۲) به وسیلهٔ معاونت امور فرهنگی وزارت بهداشت و درمان و آموزش پزشکی تجدید چاپ و منتشر گردید.

در اسفند ۱۳۶۶ که او در پنجاه و چهارمین کنگره بین المللی فرهنگستان زبان عرب قاهره (= مجمع اللّغة العربیّة) شرکت کرد سخنرانی خود را تحت عنوان: «الرّازی فی الطّبّ الرّوحانی» قرار داد که گزارش آن و متن سخنرانی در کتاب ***گزارش سفرهای علمی*** ۱۳۷۰ ـ ۱۳۶۰ «سوّمین بیست گفتار» در سال ۱۳۷۲ بوسیلهٔ انتشارات موسّسه اطّلاعات منتشر گردید. مطالب و محتوای این گفتارها در سال ۱۳۷۱ در موسّسه بین المللی اندیشه و تمدّن اسلامی در درس: «تاریخ و فلسفه و روش شناسی پزشکی و علوم وابسته به آن» بوسیلهٔ راقم این سطور تدریس شد و سپس در بهار سال ۱۳۷۲ و پائیز ۱۳۷۳ خلاصه و فشرده آن در دانشکدهٔ مدیریّت و اطلاع رسانی پزشکی دانشگاه علوم پزشکی ایران در درس تاریخ پزشکی در اسلام و ایران مورد بهره‌برداری قرار گرفت.

چون مطالب کتاب طبّ روحانی با فعالیّت‌های یاد شده به زبانهای مختلف و به صورتهای مختلف در مراکز علمی داخل و خارج مطرح گردید استادان و دانشجویان و سایر اهل علم از ایران و بلاد مختلف از او می‌خواستند که نسخه‌ای از آن را برای آنان ارسال دارد و این در حالی بود که او دسترسی به هیچ صورتی اعم از فارسی و عربی و انگلیسی آن نداشت از این جهت مصمّم گردید که بررسی و تحلیل طبّ روحانی را در سه زبان با هم منتشر سازد و چون ارجاعات در هر سه به متن عربی طبّ روحانی

چاپ پول کراوس داده شده و آن نیز نایاب بود آن را هم تجدید چاپ کند و نیز تصویر نسخه‌ای خطّی از ***الطّبّ الرّوحانی*** را که در کتابخانهٔ استاد بزرگوار دکتر یحیی مهدوی ـ اطال اللّه عمره الشّریف ـ محفوظ است و میکروفیلم آن به شماره ۱۵۵۹ و عکس آن به شماره ۶۱۴۶ در کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه وجود دارد به این مجموعه بیفزاید. نشر تصویر این نسخه خطّی به دانشمندانی که به مطالعه و تحقیق کتاب می‌پردازند مجال می‌دهد که آن را با متن چاپی مقایسه کنند و در موارد اختلاف آن صورت را که راجح می‌دانند انتخاب نمایند هرچند که اختلافات اساسی میان چاپی و خطّی چندان زیاد نیست، و چون مقدّمهٔ این دو کاملاً متفاوت است مناسب دانست که مقدّمهٔ نسخهٔ خطّی را مستقلّاً در این گفتار بیاورد و نیز برای استفاده دانشجویان فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات را همراه با معادل انگلیسی آن که بوسیلهٔ دانشمند فرزانه منصوره کاویانی (شیوا) از ترجمهٔ پروفسور آربری (لندن ۱۹۵۰) استخراج گردیده به آن بیفزاید و به مناسبت سی‌امین سال تاسیس موسّسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل شعبهٔ تهران آن را به پیشگاه اهل فضل تقدیم دارد. تا چه قبول افتد و چه در نظر آید.

تهران بیستم دیماه ۱۳۷۷

**مهدی محقّق**

بسم اللّه الرّحمن الرّحيم

و به نستعين

# كتاب **الطّبّ الرّوحانى**

## لمحمّد بن زكريّا الرّازى

الآراء فى المدخل إلى الفلسفة ثلاثة:

احدها رأى الفرقة الّتى ترى الدّخول إليها من صناعة الهندسة.

و الثّانى رأى من يرىٰ الدّخول إليها من إصلاح أخلاق النّفس.

و الثّالث رأى من يرىٰ الدّخول إليها من صناعة المنطق.

و ليس و لا واحد من هذه الآرا، بمرذولة و لا بمطّرح، الّا انّ الّذى اختاره افلاطون الحكيم و أشياعه هذا الرّاى الثّانى و ذاک بانّه باکتسابه النّفس الاخلاق الحميدة و بتزكيتها عن الشّره و الحرص على الشّهوات يفرّغها للنّظر و نفاذ همّتها و فكرها فتصفو لذلک و يفرّغ للبحث و النّظر مجرّدة من هموم الدّنيا بمقدار ما يمكن ذلک فى الانسان و بحسب همّته و قوّة نفسه الشّهوانيّة و ضعفها.

و لمّا كانت كتب الحكماء فى اصلاح الاخلاق طويلة، و النكت و المعانى الّتى الحاجة إليها ضروريّة أيضا مبدّدة فيها غير مجمعة، رأيت أن افرد لهذا الغرض مقالة و جيزة مختصرة ما أمكن أنظم فيها الاصول و العيون و النّكت المحتاج إليها فى إصلاح الأخلاق نظما يُسهّل التّعليق بها و يُسرّع، و أنا فاعل ذلک و جاعل كتابى عشرين فصلاً.

فى فضل العقل و مدحه

فى قمع الهوى وردعه و جملة ما رأى فلاطون الحكيم فى ذلک

جملة قُدّمت قبل ذكر عوارض النفس الرّديّة على انفرادها



و هذا مبدأ الکلام فى ذلک:

# فهرس فصول كتاب الطّبّ الرّوحانى

«فى قلوبهم مرض فزادهم اللّه مرضا»[(١)]

# الدّراسة التّحليليّة للطّبّ الرّوحانى

**١ - خطوط أساسيّة**

يعتبر أبوبكر محمّد بن زكريّا الرّازى (المعروف فى اللاتينية باسم (Rhazes) الطّبيب الفيلسوف الإيرانىّ العظيم المتوفّى سنة ٣١٣، من أكابر العلماء فى العالم. و يكفى فى صدد مقامه الطّبّى، أنّ آثاره قد ظهرت فى الفترة الّتى اعتبر فيها بقراط و جالينوس ربّين من أرباب الطّبّ. فترجمت إلى اللاّتينيّة و سائر اللّغات الاوربيّة[(٢)]. و ظلّت مدّة مديدة يستفاد منها فى المدارس الطّبّيّة بأوربا؛ و قد كتبت عليها شروح و تفاسير متعدّدة؛ حتّى إذا ما ظهرت الطّباعة فى أوربا، كانت كتب الرّازى من باكورة ما طبع و نشر[(٣)].

لقد كان التّقليد القائل بأنّ الطّبيب الفاضل يجب أن يكون فيلسوفاً، مورد الاحترام والعمل به بين علماء فنّ الطّبّ. و ينسب بعض مؤرّخى الطّبّ كتاباً فى هذا الصّدد باسم **فى أنّ الطّبيب الفاضل يجب أن يكون فيلسوفاً** إلى بقراط، والبعض الآخر إلى جالينوس[(٤)]. و يأتى اسحق بن حنين فى كتابه بذكر بقراط باعتباره مضرب المثل للطّبيب الفيلسوف[(٥)]؛ كما يقول أيضاً، إنّ فرفوريوس كان جامعاً للفنّين. و من هنا اعتبره البعض فيلسوفاً و اعتبره الآخرون طبيباً[(٦)]. و كان هذا المبدأ من الأهميّة، حتّى قالوا بأنّه يجب أن يعتمد على الطّبيب ما لم يكن فيلسوفاً[(٧)].

أمّا ضرورة العلم بالفلسفة فقد كانت من جهة أنّ الطّبيب يجب أن يكون على معرفة بالطّبائع المختلفة للامزجة، و أشكال القياسات الّتى تندرج الأمراض تحتها. هذا، علاوة على ما يتأتّى من قول أبى الرّيحان البيرونىّ؛ من أنّه ينبغى لكلّ من كان له اهتمام بعلم من العلوم أن يقرأ الفلسفة، حتى يطّلع على أصول جميع العلوم، و لو أنّ عمره لن يفى بمطالعة

فروعها[٨]. و لقد ألّف رائد الأطبّاء جالينوس كتابه **البرهان**، ليكون مورد الاستفادة فى مهنة الطّب؛ فبحث فيه عن القياسات الّتى تعوز الطّبيب فى استنباط الطّبّ، و كذلك القياسات الّتى يستعملها فى معرفة الأمراض الخفيّة و عللها فى الموارد المختلفة[٩]؛ كما أنّه يقول فىبدء كتابه **فى التجربة الطبيّة** إنّ فنّ الطّبّ قد استخرج بادىء الأمر بواسطة القياس والتّجربة، و أنّه يمكن الآن لمن يستعملون هاتين الطّريقتين أن يحسنوا الاشتغال بالعلاج و تعاطى هذا الفنّ[١٠]. و كان أفلاطون بطبيعة الحال قبل جالينوس، و قد اعتبر القياس عديلاً للتّجربة فى الطّبّ، و جوّز الجمع بين الاثنين[١١]. و ظلّ هذا الاهتمام بأمر البرهان والقياس فى فنّ الطّبّ محتفظاً بقّوته على عهد الاسلام؛ فقد حدث فى الجمعيّة التى الفّها الواثق و جمع الفلاسفة فيها، أن وصلوا بعد مباحثات طويلة فى صدد المنهج الطّبى الصّحيح إلى أنّ الجمهور الأعظم من الأطبّاء كانوا يميلون الى القياس[١٢] و بديهىّ أنّ الطّبيب ما لم يقرأ الفلسفة والمنطق، لايتأتّى له أن يدرج الأمراض والعلاجات المتنوّعة تحت القياسات المختلفة أو يستخرج نتائجها عن طريق البرهان؛ و من ثمّ كان بعض العلماء يمزجون مباحث الفلسفة والمنطق بالطّب، و كان البعض يعقدون المباحث الفلسفيّة مستقلّة بين المباحث الطبيعة، كما عقد أبوالحسن الطّبرى فى أول كتابه **المعالجات البقراطيّة** فصولاً من الفلسفة الّتى يحتاج اليها الطّبيب[١٣]. و ربما كانت بينهما فى مصداق واحد؛ الأمر الذى يلاحظ بكثرة فى الأدب الفارسىّ :

لم يلق الحكماء لألم الإثم سوى النّدم دواء يا أخينا[١٤]

و كان الرّازى فى زمانه المثل الكامل لـ«الحكيم» الجامع للطّبّ والفلسفة، فقد اصطنع منهج جالينوس فى الاثنين، ممّا أدّى إلى أن يطلق عليه بجدارة «جالينوس العرب»[١٥] بل كان ذلك أيضاً لما كان للرّازى من تآليف كثيرة وردت اسماؤها فى كتب تراجم الحكماء و تواريخهم. و كان علم الأخلاق الذّى يعتبر من ناحية جزء من الفلسفة و من أخرى جزءً للطّب، لدى أسلاف الرّازى و خاصّة جالينوس، علماً مهماً، و إنّه لذلك لدى الرّازى أيضاً، فقد كان محلاً لعنايته التّامّة.

لقد قسم السّابقون الفلسفة إلى قسمين نظرىّ و عملىّ، و اعتبروا الأخلاق فرعاً من فروع الفلسفة العمليّة، قال ابن مسكويه : إنّ تحصيل السّعادة مرتبط بالحكمة والحكمة قسمان : نظرىّ و عملىّ ... ثمّ قال : كتب الحكمة العمليّة هى كتب الأخلاق بالذّات فالنّفس تتطهّر و تتهذّب عن طريقها[١٦]. كما كانوا يقسمون الطّبّ إلى طبّ الأجسام و طبّ النفوس،

و يقولون بوجوب إصلاح الأخلاق و علاجها عن طريق طبّ النفس و الابتعادبها عن الإفراط و التّفريط و الاقتراب بها من الاعتدال[۱۷]. و قد وردت الاشارة الى أمراض النّفس و القلب فی أقوال الحكماء كما وردت فی القرآن و الأحاديث؛ قال افلاطون : إنّ مرض النّفس عبارة عن الجهل[۱۸]، و جاء فی القرآن : «فی قلوبهم مرض فزاد هم اللّه مرضاً»[۱۹]، كما روی أنّ «المرض نوعان مرض القلوب و مرض الأبدان»[۲۰]. و عليه، يجب أن نتوقّع من طبيب فيلسوف كالرّازی أن يكون قد تكلّم عن الأخلاق و ألّف فيها. و من حسن الحظّ، و على الرّغم من أنّ أكثر كتب الرازی الفلسفيّة قد ضاعت، فقد بقی منه كتابان فی الأخلاق، أحدهما يعرف بـ **الطّبّ الرّوحانیّ** و الآخر بـ **السّيرة الفلسفيّة**. و قد بحث الرّازی فی الكتاب الأوّل حول الأخلاق الحسنة و السيّئة بصورة عامّة، أما فی الثّانی فبيّن المنهج الأخلاقی الّذی يجب على الفيلسوف أن يعمل به. و قد طبع هذان الكتابان ضمن رسائل الرّازی **الفلسفيّة** بمعرفة بول كراوس سنة ۱۹۳۹ فی القاهرة[۲۱]، كما انّهما كانا محلّ اهتمام المستشرقين و عنايتهم، فقد كتب دی بور المستشرق الهولندی سنة ۱۹۲۰ مقالة قصيرة عن **الطّبّ الرّوحانی**، و ترجم بعض فقرات منه إلى الهولنديّة[۲۲]، و فی سنة ۱۹۵۰ ترجم إلى الانجيليزيّة[۲۳] بمعرفة آربری أستاذ جامعة كمبردج. كما ترجم كتاب **السّيرة الفلسفيّة** أيضاً سنة ۱۹۳۵ إلى الفرنسيّة بمعرفة كراوس، و طبع فی مجلة أورينتاليا[۲۴]، ثم نقل إلى الانجيليزيّة سنة ۱۹۴۹ على يد آربری و نشر فی مجلة آسيتيک رفيو Asiatic Review)[۲۵]، ثمّ ترجم المرحوم عبّاس اقبال هذا الكتاب الأخير سنة ۱۳۱۵ شمسيّة الى الفارسيّة، و نشره فی مجلة مِهْرْ، و فی سنة ۱۳۴۳ شمسيّة نشرت جمعيّة اليونسكو الأهليّة فی ايران المتن العربیّ لطبعة كراوس مع التّرجمة الفارسيّة المذكورة و مقدّمة فی شرح أحوال الرّازی و آثاره و أفكاره، كان للدّاعی (مهدی محقّق) شرف كتابتها[۲۶].

لقد كتب الرّازی كتاب **الطّبّ الرّوحانی** بناء على استدعاء أبی صالح بن منصور بن اسحق بن احمد بن أسد، الّذی حكم الرّی سنة ۲۹۰ الى ۲۹۶ من قبل ابن عمّه احمد بن اسماعيل بن أحمد ثانی ملوک آل سامان. و هذا الأمير هو من أطلق الرّازی اسمه على كتابه كتاب **المنصوری** الذی حاز شهرة عالميّة فيما بعد[۲۷]؛ كما أنه قال فی أوّل **الطّبّ الرّوحانی** : «و أن اسمه **بالطّبّ الروحانی** فيكون قريناً للكتاب **المنصوری** الذی غرضه فی الطّبّ الجسمانیّ، و عديلاله»[۲۸].

أمّا كتاب السّيرة الفلسفيّة فقد وضعه فی معرض الجواب على من نعتوه بانه قد

انحرف عن سيرة الحكماء و الفلاسفة، واشتغل بالأمور الدنيويّة والاختلاط بالنّاس و خدمة الملوك، و غفل عمّا كان لرائد الفلاسفة سقراط العظيم من طريق و منهج [٢٩]. هذا، على أن المجال فى هذا البحث لا يتّسع لأن نضع كتابى الرّازى على بساط البحث إلى بعضهما؛ و لذا رأينا الاكتفاء بالكلام عن كتابه **الطب الرّوحانى** الّذى صدّر به هذا البحث.

أما قبل الرّازى، فقد كان ليعقوب بن اسحق الكندى، كتاب باسم **الطّبّ الرّوحانى** و لكنّه لم يصل إلى أيدينا [٣٠]. و لا علم لنا بما إذا كان هذا الكتاب هو نفس الكتاب الّذى ألّف بعنوان **فى الأخلاق**، والّذى توفّرت منه نسخة فى إحدى المكتبات الشّخصيّة بمدينة حلب [٣١]، أم أنّه كتاب آخر. و على أيّة حال فإنّ أفكار الكندى و عقائده الأخلاقيّة، كانت مورد توجّه علماء الفنّ؛ فقد نقل ابن مسكويه فى كتابه فصلا منه [٣٢] إلّا أنه يستنبط من رسالة كتبها الكندى باسم **فى حدود الاشياء و رسومها** [٣٣] و فيها عرّف الاصطلاحات والكلمات الفلسفيّة والأخلاقيّة، أنّ منهاجه يتفاوت تفاوتاً كاملاً مع منهج الرّازى. و انّ هناك على العكس مماثلة بين منهجه و منهج ابن مسكويه فى **تهذيب الأخلاق و تطهير الأعراق** [٣٤]، و يحيى بن عدى **فى تهذيب الأخلاق** [٣٥]، و ابن سينا فى رسالة **فى علم الأخلاق** [٣٦]، و ابن حزم فى رسالة **فى مداوة النفوس و تهذيب الأخلاق** [٣٧]. و يمكننا القول بأنّ هؤلاء قد اتّبعوا الكندى فى منهاجه الّذى غلبت عليه الأرسطيّة. أمّا الرّازى فكما سنشاهد بعد قد تأثّر غالباً بأفلاطون و جالينوس، و قلّما يملح الأثر الأرسطيّ فى أفكاره.

و لا يبدو أنّ هناك قبل الرّازى كتاباً آخر فى الاخلاق يستحق الذّكر، بما يتيح لنا عقد المقارنة بينه و بين **الطّبّ الرّوحانى**. أما الكتاب الّذى ألّفه شهاب الدّين أحمد بن محمّد بن أبى الرّبيع للمعتصم باللّه الخليفة العبّاسى باسم **سلوك المالك فى تدبير الممالك** [٣٨] و ذكر فيه مباحث تتعلّق بسياسة المدن و تهذيب الأخلاق، فإنّ أصالته محلّ للتّرديد؛ فمطالب الكتاب من التّهيّؤ والنّضوج بمكان، يستبعد معه أن يتقدّم الفارابىّ فى سياسة المدن، و ابن مسكويه و يحيى بن عدى فى الأخلاق؛ والاحتمال، هو ما ذهب إليه جرجى زيدان من حدس، بأنّ كلمة المعتصم كانت فى الأصل المستعصم، و أنّ الأمر قد اشتبه على النّاسخ [٣٩].

و لقد شاع تعبير الطّبّ الرّوحانى و تداول بعد الرّازى؛ فنرى أن مير سيّد شريف الجرجانىّ يعرّف الطّبّ الرّوحانى فى كتاب **التّعريفات** على النّحو الآتى : «الطّبّ الرّوحانى هو العلم بكمالات القلوب و آفاتها و أمراضها و أدوائها و بكيفيّة صحّتها و اعتدالها».

ثمّ يأتى إلى تعريف الطّبيب الرّوحانى فيقول:

«هو الشّيخ العارف بذلك الطّبّ القادر على الارشاد والتّكميل»[۴۰]، و كتب أبوالفرج عبدالرّحمن ابن الجوزى كتاباً باسم **الطّبّ الرّوحانى** و اختار تسعة عشر عنواناً من عناوين فصول كتاب الرّازى لفصول كتابه، و ترک الفصل الرّابع عشر «فى دفع الانهماک فى الشّراب».

و فى هذا الكتاب مزج مطالب كتاب الرّازى بالمأثور من الآيات و الأحاديث والأشعار والأمثال والحكم، كما زاد عليه أبواباً أخرى، و مع أنّه لم ينوّه باسم سلفه (= الرّازى)، فقد جعل أوّل كتابه ككتابه فى فضل العقل و مدحه[۴۱]. و أمّا تعبير «زمّ الهوى» الّذى استخدمه الرّازى كثيراً فى الطّبّ الرّوحانى، فيشاهد فى كتاب ابن الجوزى بصورة «ذمّ الهوى»[۴۲]. هذا، و قد ألفّ أيضاً كتاباً آخر مستقلّاً سمّاه «ذمّ الهوى»[۴۳]. و لا نعلم ما ذا كان منشأ هذا الاشتباه، من ابن الجوزى أمّ من مستنسخى كتبه؟

و هنا نكتتان يجب أن تؤخذا بعين الاعتبار: أولا هما أنّ الرّازى، و كان ميّالاً إلى أفلاطون فى الفلسفة، قد اتّبعه أيضاً فى الأخلاق. والأخرى أنّه، على خلاف ابن مسكويه الّذى نقل كل ماقاله السّابقون دون أىّ نوع من النّقد أو التّمحيص، قد اتّخذ من نفسه ناقداً ذا فكر مستقلّ. و هذان الجانبان فى الرّازى قد استوجبا، أن يصبح هدفاً للطّعن والهجوم. فعلى الرّغم من أنّه أعلن بصراحة فى المناظرة الّتى قامت بينه و بين ابن بلدته أبى حاتم الرّازى[۴۴] بشأن بعض المطالب الفلسفيّة والكلاميّة، لدى تطرّق البحث إلى باب قدم الزّمان، أنّ ماقاله هو قول أفلاطون، و أنّ ماتشبّث به أبوحاتم فى مخالفته، إيّاه، هو قول ارسطو[۴۵]، و أنّ صاعد الأندلسى قد صرّح أيضاً، بأن الرّازى قد وقف على الهامش من ارسطو، وانتقده فى انفصاله عن أفلاطون والفلاسفة المتقدّمين[۴۶]، إلّا أنّه لمّا كانت المناظرة حول عقيدة قدم الزّمان والمكان، الّتى نسب المسعودى أصلها الى «المجوس»[۴۷]، و مؤلّف **البدء و التاريخ** إلى «الثّنوية»[۴۸]. فقد ذهب الظّنّ إلى أنّ الرّازى كان ميّالا إلى الثّنويّة. و عليه، فقد اتّخذ من كتابه **الطّبّ الرّوحانى** ككتابه **العلم الالهى**، هدفا للتّهجّم والاتّهام بالثّنويّة؛ مما ذهب إليه صاعد الأندلسى بقوله، لقد خالف ارسطو فى كتابى **العلم الالهى و الطّبّ الرّوحانى**، و فى الإشراک حسّن مذهب الثّنويّة[۴۹] ماذا والا، فكيف يتأتّى للرّازى، صاحب **الرّدّ على سيسن الثّنوى**[۵۰]، من اتّخذ من «المنانيّة» مورداً للطّعن بصراحة و ذلک فى طّبّ الرّوحانى[۵۱] و سيرته الفلسفية[۵۲]، أن يتمايل الى جانب

الثّنويّة. كما ينسب للرّازى كتاب زعم أنّه **مخاريق الانبياء**(۵۳)، حيث تردّ مسألة النّبوّة. و لمّا كان أضعاف مسألة النّبوّة يوهى مسألة الإمامة بالتّالى ـ فالشّيعة يقولون بالتشّاكل بين الأنبياء والأئمّة ـ(۵۴) كان علماء الإسماعيليّة أكثر من تصدّى للرّدّ على الرّازى و نقض آرائه. و من بينهم حميد الدّين الكرمانى المشهور بـ«حجّة العراقين» من كبار دعاة الإسماعيليّة، فقد كتب كتابا باسم **الأقوال الذّهبيّة** فيه أتمّ أقوال أبى حاتم الرّازى فى المباحثات الفلسفيّة والكلاميّة مع الرّازى و أكملها، دفاعاً عن أبى حاتم، هذا من جهة، كما أظهر رأساً عقائد الرّازى الأخلاقيّة فى **الطّبّ الرّوحانى** المردود من جهة أخرى. و قد أورد كراوس فقرات من كتاب **الأقوال الذهبيّة** فى الرّدّ على **الطّبّ الرّوحانى** بذيل الكتاب؛ و هذا الكتاب لم يطبع إلى الآن، و لكنّه قد عرّف فى دليل الأدب الإسماعيليّ.(۵۵)

كان الرّازى فى الأخلاق الفلسفيّة تابعاً لأفلاطون. و قد توفّرت له أفكار أفلاطون عن طريق مطالعته لكتب جالينوس؛ و كان لجالينوس أثر عليه سيّان من النّاحية الطّبّيّة(۵۶) أو الفلسفيّة. لقد حدث تأثير النّفوذ الفلسفى الأفلاطونى فى فلاسفة الاسلام عن طريق المفسّرين النيو أفلاطونيّين مثل أفلوطين Flotinus و فرفوريوس Porphyry و ابرقلس Proclus(۵۷)؛ كما أنّ الفضل يرجع أكثر ما يرجع فى نفوذ الأخلاق الفلسفيّة الأفلاطونيّة Moral Philosophy إلى من صنّفوا فى الأخلاق من العلماء المسلمين إلى جالينوس؛ فأهمّ مراجع الأخلاق الفلسفيّة فى آثار أفلاطون هى كتبه : **الجمهوريّة** *Republic* و **طيماوس** *Timaeus* و النّواميس *Laws*؛ و قد لخصّها جالينوس فى سلسلة كتب تعرف باسم **الجوامع**(۵۸)، Epitome، وحدث أن توفرت تراجمها العربيّة بعد ذلک لأيدى الفلاسفة الاسلاميّين. و كما نعلم فقد كان كتاب **جوامع كتاب النّواميس** يتعلّق بجالينوس، و قد نقل موسى بن ميمون الإسرائيلى فقرة منه إلى العربيّة فى شرح كتاب **الفصول** لبقراط(۵۹)؛ كما أنّه كتب **جوامع كتاب أفلاطون فى سياسة المدن**، و استفاده منه ابن الأثير فى الكامل(۶۰). و كذلک يذكر ابن أبى أصيبعة فى ذيل **جوامع كتب افلاطون** لجالينوس كتاب **بوليطيقوس فى المدبّر**(۶۱)؛ و هو الكتاب الذى تمسّک به الفارابى فى بيان «العلم المدنى» و ذكره باسم **بوليطيقى** *politic*(۶۲) و كتب جالينوس أيضاً **جوامع طيماوس فى العلم الطبيعى** و قد طبعت ترجمته العربيّة(۶۳) هذا، كما كان كتاب أفلاطون الأخير **طيماوس** المحشوّ بمطالب الأخلاق الفلسفيّة محلّ عناية الرّازى فقد كتب هو الآخر تفسيرا له(۶۴). و كان لجالينوس بالذّات كتاب فى علم الأخلاق ذكره أصحاب التّواريخ والتّراجم كابن النديم والبيرونى و ابن

القفطی و ابن أبی أصیبعة؛ کما أنه یقول فی احدی رسالاته الأخلاقیّة: لقد فصّلت القول عن کیفیّة إصلاح المرء نفسه فی کتابی **أخلاق النّفس** (۶۵) *Moral Characteron* و قد ضاع الأصل الیونانی لهذا الکتاب أسوة بسائر کتبه الفلسفیّة والأخلاقیّة. إلّا أنّ ترجمته العربیّة کانت مورد استفادة کثیر من العلماء الاسلامییّن. و ینسب أرباب التّراجم ترجمة هذا الکتاب إلی حبیش الأعسم (۶۶)؛ إلاّ أنّ هذا غیر صحیح، لأنّ حنین بن اسحق قال فی الرّسالة الّتی کتبها لعلی بن یحیی، و أتی فیها بذکر ما ترجمه من کتب جالینوس، إنّ رجلاً من الصّابئة یدعی منصور بن أثاناس قد ترجمه إلی السّریانیّة، ثمّ قام هو بنقله إلی العربیّة، ثمّ ردّه حبیش الأعسم بعد ذلک من العربیّة إلی السّریانیّة، مرّة أخری (۶۷).

والمحتمل أن یکون الکتاب الوارد فی فهرست مکتبة الاسکوریال القدیم تحت رقم ۱۵۷ علی أنّه لجالینوس، و کان موجوداً قبل الحریق المعروف و فقدان کثیر من الکتب النّفیسة، هو هذا الکتاب (۶۸). و من حسن الحظّ أنّه توجد نسخة من تلخیص هذا الکتاب المذکور ضمن مجموعة في دارالکتب المصریّة؛ و هی من متعلّقات مکتبة أحمد تیمور باشا. و قد نشر هذا التّلخیص الّذی قام به أبوعثمان سعید بن یعقوب الدّمشقی سنة ۱۹۳۷، فی مجلّة کلیّة الآداب القاهریّة بمعرفة بول کراوس باسم **مختصر من کتاب الأخلاق لجالینوس**، کما کتب کراوس مقدّمة محقّقه له (۶۹)، و یقع هذا المختصر کأصله أیضاً فی أربع مقالات. و قال رتشارد والزر محرّر مادّة (= Article) أخلاق فی **دائرة المعارف الاسلامیّة**: إنّ المقالتین الثّانیة و الثّالثة فی هذا الکتاب هما عین المقالتین الّلتین ذکر هما الرّازی فی الفصل الرّابع من کتاب **الطّبّ الرّوحانی** عن جالینوس باسم **فی أنّ الأخیار ینتفعون بأعدائهم** و **فی تعرّف الرّجل عیوب نفسه** (۷۰). و قال إنه ذکر الجوامع والخلاصة الثّانیة فی ذلک الفصل، إلّا أنّ هذا غیر صحیح، لأنّ کتاب **الاخلاق** بناء علی ماروا‌ه أصحاب التّراجم و منهم ابن أبی أصیبعة، یقع فی أربع مقالات غیر المشارالیهما عالیه (۷۱)، والدّاعی یعتقد بأنّ منظور الرّازی هو المقالة الّتی کتبها جالینوس و سمّاها **هوی النّفس** *The Diagnosis and Cure of the Soul's Passion*؛ و هذه المقالة مع مقالة أخری تسمّی معالجة خطاء النفس *The Diagnosis and Cure of the Soul's Errors* قد ترجمتا بالفرنسیّة سنة ۱۹۱۴ و طبعتا فی پاریس (۷۲)، کما نشرت التّرجمة الانجیلیزیّة سنة ۱۹۶۳ فی امریکا؛ و فی طیّ هذا البحث موارد متعدّدة من **الطّبّ الرّوحانی** تتطابق مع ما جاء فی مقالة جالینوس. و بالإجمال، لقد اتّضحت الکیفیّة الّتی حصل بها الرّازی علی أفکار أفلاطون و جالینوس. و من حیث أنّ تأثّر الرّازی

بأرسطو کان قليلاً جدّاً، على حين کان تأثّر الکندی و يحيى بن عدی و ابن سينا و ابن مسکويه، و مِنّ بعدهم مَنْ ألّفوا بالفارسيّة فی الأخلاق أمثال الفخر الرازی فی فصل الأخلاق من **جامع العلوم** و نصيرالدّين الطوسی فی **الأخلاق النّاصريّة** و جلال الدّين الدّوانی فی **الأخلاق الجلاليّة**، بالغاحدّه. فإنّه لا يعدم المناسبة أن نأتی على ذکر أهمّ منبع أخلاقیّ فلسفیّ أرسطیّ استفاد منه المسلمون، و هو کتاب **أخلاق نيکوماخس لأرسطو**[۷۳]. لقد عرّفت التّرجمة العربيّة لهذا الکتاب فی تراجم اسحق بن حنين بأنّها تقع فی أحد عشر مجلّدا[۷۴]، و کتب العلماء الاسلاميّون التّفاسير والتّلخيصات المتّعددة له، و من بينهم أبوالوليد ابن رشد، فله شرح عليه من مقالته الأولى إلى مقالته العاشرة. يشاهد فی الفهرست القديم لمکتبة الارسکوريال تحت رقم ۷۴[۷۵]؛ و قد ظهرت أيضاً نسخة من التّرجمة العربيّة **لأخلاق نيکوماخس** فی مکتبة القرويّين بمدينة فاس بمراکش، و عرّفها[۷۶] آربری فی مجلّة مدرسة الألسنة الشرقيّة؛ هذا، کما وردت منقولات من أخلاق نيکوماخس فی الکتب الاسلاميّة، الّتی جری التّعبير عنه فيها بـ**نيقوماخيا**[۷۷]، أو **نيقوماخية**[۷۸].

فلم يکن الرّازی ليقف مکتوب الفکر فی معرض الاستفادة من أفکار السّابقين مکتفياً بنقل القول، و انّما کان يمزج أقوالهم بآرائه النّافذة و فکره القویّ؛ فمن الملموس جداً، أنّ الرّازی قد حافظ على استقلاله الفکری، کما کان يقرن أکثر المطالب بالانتقادات الفلسفيّة. و لقد اعترف من قام من العلماء بتحقيقات فی صدد الأخلاق الفلسفيّة فی الإسلام باستقلال الرّازی الفکریّ و تشخّصه، من بينهم رتشارد والزر؛ و ذلک فی مقال کتبه عن تحليل الأفکار الأخلاقيّة لدی ابن مسکويه، و قارن بينه و بين الرّازی، فميّز الرّازی بتمتّعة بفکر انتقادیّ مستقلّ[۷۹]. لقد دافع الرّازی حال حياته عن **الطّبّ الرّوحانی** فی مقابل ما أورد به عليه؛ و آية ذلک الکتاب الذی کتبه رداً على أبی بکر حسين التّمار و کان قد نقض کتاب **الطّبّ الرّوحانی**، والّذی سمّاه کتاب **نقض الطّبّ الرّوحانی** على ابن التّمار[۸۰].

**۲ - مع الطّبّ الرّوحانی**

أمّا الفصل الأول من الکتاب فقد خصّصه الرّازی لفضل العقل و مدحه، حيث يقول :

«و انّه أعظم نعم اللّه عندنا و أنفع الأشياء لنا و أجداها علينا. فبالعقل فضّلنا عن الحيوان غير الناطق... فإنّا بالعقل أدرکنا صناعة السّفن... و به وصلنا إلى معرفة البارى عزّ و جلّ الّذی هو أعظمُ ما استدرکنا واقْنَع ما أصبنا... فحقيق علينا أن لا نحطّه عن رتبته و لا ننزّله عن درجته، و لا نجعله و هو الحاکم محکوماً عليه، و لا و هو الزمام مزموماً، و لا و هو

المتبوع تابعاً، بل نرجع فی الأمور الیه... و لا نسلّط علیه الهوی الّذی هو آفته و مکدّره... فإنّا إذا فعلنا ذلک صفّا لنا غایة صفائه... و کنّا سعداء بما وهب الله لنا منه و منّ علینا به»[۸۱].

والمحتمل أنّ هذا الفصل کان أثقل من غیره علی علماء الإسماعیلیة، فهم یقولون بأنّ معرفة الباری لا تتأتی عن طریق العقل والنّظر، و إنّما عن طریق تعالیم الإمام[۸۲]؛ الأمرالّذی من أجله أطلق علیهم «التّعلیمیة»[۸۳]. علی أنّ نظیر ما قاله الرّازی فی أفضلیّة العقل و مدحه، یشاهد فی أقوال ابن الرّاوندی؛ فهو ینکر مسألة النّبوة بهذه الدّلائل و کما کانت أقوال الرّازی محلاً للرّد والنّقض من أبی حاتم، کانت أقوال ابن الرّاوندی من المؤیّد فی الدّین الشّیرازی؛ و کان هو الآخر من کبار دعاة الإسماعیلیه[۸۴]. و ربّما ردّ ایضاً أبو عبدالله بن جعل صاحب الکتابین : **نقض الکلام الراوندی** و **نقض الکلام الرّازی**[۸۵]، نفس هذه المسألة المشترکة بین هذین الاثنین. والدّلیل الآخر علی أنّ مسألة التّأکید علی أفضلیّة العقل و فضیلته کانت أکثر ما یکون مثاراً لاهتمام الشّیعة، أی المعتقدین بالإمام، أنّ أباالعلاء المعریّ یمتدح العقل بنفس النّغمة، و یوجّه قوله رأساً إلی من یعتقدون بضرورة الرّجوع فی حلّ المشکلات والمعضلات إلی الإمام، و یعیشون فی إنتظاره :

یرتجی النّاس أن یقوم إمام ناطق فی الکتیبة الخرساء
کذب الظّن، لا إمام سوی العقـ ـل مشیراً فی صبحه والمساء[۸۶]

و من المحتمل أن یکون ابن مسکویه و قد عنون فصلاً من کتابه **الفوز الأصغر** بعنوان **فی أنّ العقل ملک مطاع بالطبع**[۸۷] و أکدّ فیه أنّ أساس العقل أعلی الأسس، قد وقع تحت تأثیر هذا التیار الفکری.

و أمّا الفصل الثّانی، فمختصّ «بقمع الهوی وردعه مع جملة من رأی أفلاطون الحکیم». و فی هذا الفصل وضع الرّازی الهوی فی مقابل العقل و بیّن خواصّ کل منها و رغباته. إنّه یعتقد بأنّ رذائل النّفس الّتی ذکرها بالتّفصیل فی الفصول الأخری، إنّما هی نتیجة لتغلّب الهوی علی العقل. و یری وجوب إذلال الهوی و قهره عن طریق هدایة العقل. کما یری أنّ الفلاسفة الکبار، مُثُلٌ کاملة ممّن اجتهدوا فی هذا السّبیل إلی أقصی غایة و أعلی نهایة؛ و أنّهم، حتی یزمّوا الهوی و یقضوا علیه و یحتقروا رغبات النّفس، قد اجتنبوا النّاس و اصطنعوا «العزلة و تأبّوا الطّعام و الشّراب والدّار کوخاً کانت أم قصراً[۸۸]. کما نشاهد أن کلمة الهوی» قد وردت فی أغلب الأبواب، و أن الرّازی ینسب إلیها الصّفات الرّذیلة کالغضب والکذب والبخل والغمّ والشّرّه والرتّب الدّنیاویة[۸۹] و ما إلی ذلک؛ الأمر الّذی کان من

جالینوس من قبل فی کتاب معالجة هوی النفس، فقد نسب الحرص والطّمع والشّرّه والغضب والحسد والأمل[۹۰] و غیرها إلی الهوی.

و استخدام کلمة الهوی فی مقابل العقل، قد ورد فی مواضع عدیدة[۹۱] لدی أفلاطون، فهو یعتبر الهوی حالةً أو جزءً من النفس، یوجب عن طریق قوتّه غیر المعقولة، کثیراً من التغییرات[۹۲]. قد روی أبوالوفاء مبشّر بن فاتک عن أفلاطون أنّه قال: إنّ أفضلیّة العقل هی أنّ العقل یجعلک سیّد أیامک والهوی یجعلک عبداً لها[۹۳] و هکذا جالینوس أیضاً؛ فعند ما تعرض لبیان منشأ الخطاء (Error) والهوی (Passion) ذکر أنّ الهوی ینشأ من قدرة لا معقولة، و أنّه یتمرّد علی الانقیاد للعقل (Resaon)[۹۴]. أمّا تعبیر «زمّ الهوی» الّذی تألفه العین فی الکتاب، فهو تعبیر أفلاطونی. والرّازی فی هذا الفصل الثالث بالذّات یقول: «فزمّ الهوی وردعه واجب فی کل رأی و عند کل عاقل و فی کل دین»[۹۵]؛ کما یقول فی الفصل السّابع: «إنّ العاقل من یزمّ ببصیرة نفسه النّاطقة و قوّة نفسه الغضبیّة، نفسه البهیمیّة حتّی یردعها»[۹۶]؛ ثم یأتی فی الفصل الثّامن عشر بذکر زمّ الهوی و قمعه و خداعه و مکائده[۹۷]. هذا، کما أنّه یدرج صفات الآدمی، علی أساس الفصل بین العقل والهوی، تحت «عرض عقلی» و «عرض هوائی»[۹۸]؛ و یفرّق بین ما یأمر به العقل و ما یأمر به الهوی، علی النّحو من أنّ العقل دائما یتبصّر عواقب الأمور، و یختار الأفضل و الأرجح الأصلح فی النّهایة، مهما تحمّل من الألم والمشقّة فی بادیء الأمر؛ أمّا الهوی، فعلی خلاف ذلک[۹۹] فاتّباع الرأی الهوائی یکون بدون حجّة ظاهرة و عذر واضح، و إنّما بصرف المیل و حبّ النّفس؛ علی حین أن اتّباع الرأی العقلی یکون بدلیل واضح و عذربیّن، و لو أنّ النّفس تکرهه و لا تستطیبه[۱۰۰]. و یقول:

«من أجل أنّ الهوی یتشبّه فی مثل هذه الأحوال بالعقل و یدلّس نفسه و یوهم أنّه عقلیّ لا هوائیّ و أنّ ما أراه خیرة لا شهوة بأن یدلّی ببعض الحجاج و یقنع بعض الإقناع، لکن إقناعه و حجّته هذه لا تلبث إذا قوبلت بالنّظر المستقیم أن تدحض و تبطل». و أخیراً یقول: «و الکلام فی الفرق بین ما یریه العقل و ما یریه الهوی باب عظیم من أبواب صناعة البرهان لیس نقله إلی هذا الموضع اضطراریّاً»[۱۰۱].

و الواقع أنّ القیاسات الّتی لا تقوم علی البرهان والعقل، تضعف فی صناعة البرهان بالقیاسات العقلیّة. کما یشیر الرازی فی أحد المواضع إلی وجوب التبصّر بعواقب الأمور و اواخرها بطریق «التّمثیل والقیاس العقلی» و تنکب الأمور الضارّة و المسارعة الی الأمور

النافعة[۱۰۲] أمّا تعبیر القیاس العقلی، فقد تکرّر استخدامه فی الکتب الفلسفیّة، و هو یعنی البرهان[۱۰۳].

و أما کلمة «الهوی»، فتشاهد مقصورةً و ممدودةً فی مواضع متعددة من القرآن[۱۰۴]، و إخراجها أهل اللغة فی أحد معانیها، بمعنی میل النفس و إراداتها[۱۰۵]؛ و فی تفسیر «و أفئدتهم هواء» قیل: أنّه «لا عقول لهم»[۱۰۶]؛ کما أنّها تستعمل فی الأدب العربی مقابل العقل، و فی ذلک یقول ابن درید فی مقصورته:

و آفة العقل الهوی، فمن علا  على هواه عقلُه، فقد نجا[۱۰۷]

و یضع الرّازی العقل والهوی فی مقابل النّفوس الثّلاث؛ فما کان من موادّ الهوی، کان من آفات العقل؛ فهو یضعف النّفس النّاطقة و یقوّی النّفس الشّهوانیّة و الغضبیّة[۱۰۸] أمّا النّفوس الثّلاث، فقد أخذها الرّازی عن أفلاطون، و فی هذا الفصل الثانی یقول:

«إنّ فلاطن شیخ الفلاسفة و عظیمها یری أنّ فی الإنسان ثلاث أنفس یسمّی إحداها النّفس النّاطقة والإلهیّة والأخری یسمّیهاالنّفس الغضبیّة والحیوانیّة والأخری یسمّیها النّفس النّباتیّة والنّامیة والشّهوانیّة. و یری أنّ النّفسین الحیوانیّة والنّباتیّة إنّما کونّتا من أجل النفس النّاطقة. أمّا النّباتیّة فلتغدّو الجسم الّذی هو للنّفس النّاطقة بمنزلة آلة و أداة... فأمّا الغضبیّة فلتستعین بها النّفس النّاطقة علی قمع الشّهوانیة... و لیس لهاتین النّفسین ـ أعنی النّباتیّة والغضبیّة ـ عنده جوهر خاص یبقی بعد فساد الجسم کجوهر النّفس النّاطقة...» ثم یقول: «و یری أن یجتهد الإنسان بالطّب الجسدانیّ و هو الطّب المعروف، والطّب الرّوحانیّ و هو الإقناع بالحجج والبراهین، فی تعدیل أفعال هذه النّفوس لئلّا تقصّر عمّا أرید بها و لئلّا تجاوزة». ثم یشرع فی بیان تفریط هذه النّفوس و إفراطها[۱۰۹].

فهذا التّقسیم الثلاثیّ للنّفس، الّذی ظهرت الفضائل الأربعة بناءً علیه، هو من ابتکارات أفلاطون؛ هذه الفکرة الّتی ترکت أثراً ظاهراً فی المسلمین؛ فقد أشار أفلاطون فی موارد متعدّدة إلی أجزاء النّفس الثّلاثة؛ من ذلک فی کتاب **الجمهوریّة** حیث یقول: لنتذکّر أنّنا قسمنا النّفس إلی ثلاثة أجزاء، و نحن نستطیع عن طریق نسبة کلّ منها للآخر، أن نشخص الطّبائع المختلفة: العدالة والعفّة والشّجاعة والحکمة[۱۱۰]؛ و فی کتاب **طیماوس** حیث یقول: لقد قلت مراراً أنّ أنواع النّفس الثّلاثة قد وضعت فینا، و لکلّ منها حرکة؛ و لاکرّر علی وجه التلخیص، أنّه اذا تعطّلت أیّ منها و لم تؤدّ حرکتها الطّبیعیة، فإنّها تضعف جدّاً، أمّا ما یتعهّد بالتّربیّة منها و یؤدّی فعالیّته، فیصبح قویاً للغایة[۱۱۱].

كما أشار جالينوس هو الآخر إلى هذه النّفوس الثّلاث فى مواضع مختلفه من كتاب **جوامع طيماوس فى العلم الطبيعى**؛ من بينها، هناك حيث اختتم بحث الأمراض البدنيّة و تناول الأمراض العارضة على النّفس؛ فهو يوصى أولاً بالعناية بصحّة هذين الاثنين، البدن والنّفس معاً، والمحافظة عليهما فى حالة اعتدال؛ ثمّ يقول بعد ذلك : يجب أن تتوافق النّفس والبدن، فاذا تغلب أحدهما على الآخر، فانّ ذلك يستوجب أمراضاً؛ و للحيلولة دون ذلك، ينبغى أن نعيد النّفس عن طريق الفكر والتّعلّم، والبدن عن طريق الرّياضة، الى الاعتدال الطّبيعى؛ والنّفس الّتى تتعهّد بتدبير هذا الأمر،النّفس الالهيّة؛ و يجب عليها أنّ تتريض بحركاتها المخصوصة حتّى تكون أكثر صحّة وقوّة؛ فإذا ما وجدت النّفس الغضبيّة والشهوانيّة رياضتيهما، على حين أهملت النّفس النّاطقة فلم تجد رياضتها، قويت هاتان النّفسان البهيميّتان، وضعفت النّفس النّاطقة الّتى جعلها اللّه موجباً لسعادة الآدمى. و ما أسعد من كانت هذه النّفس فيه أكثر قوّة و سيطرة(۱۱۲) و كذلك فى كتابه **كتاب الأخلاق** يذكر النّفوس الثّلاث و حركاتها بالتّفصيل؛ ممّا جاء ملخّصه فى **مختصر كتاب الأخلاق**؛ فهو يقول: إنّ حركات النّفس الشّهوانية والنّفس الغضبيّة، مضرّة بقوى النّفس النّاطقة؛ فالنّفس الشّهوانيّة مباينة للنّفس النّاطقة، و قد وضعها اللّه فى الآدمى لأنّها ضرورية للحياة و التّناسل(۱۱۳)؛ والنّفس الغضبيّة هى الأخرى بالنّسبة للنّفس النّاطقة بمنزلة الكلب للصيّاد و الحصان للفارس، فهذا الكلب و هذا الحصان، يساعد أنّ الصيّاد والفارس حسب إرادتيهما، و إن اتّفق أحياناً أن يتصرّفا على خلاف ارادتيهما(۱۱۴).

أمّا حميدالدين الكرمانى فيعمد فى إيراداته على الرّازى الى انتقاد هذا القول الّذى رواه الرّازى عن أفلاطون؛ «بكون النّامية الشّهوانيّة والغضبيّة الحيوانيّة والنّاطقة الإلهيّة، أسماء لأفعال صادرة عن فاعل واحد، قياماً بماله جعل، كمالا للشّخص، يستحقّ بكلّ فعل منها أسماء... كالنّجار الذّى تصدر عنه أفعال بآلاته و يقال إذا ثقب بالمثقب أنّه ثاقب و إذا نشر بالمنشار أنّه ناشر و إذا نجّر بالقدوم إنّه نجّار و هو واحد، و تبطل منه هذه الأفعال إذا ترك الآلة، و كربّان السّفينة الّذى يأمر برفع الشّراع و حطّه و إرساء الأنجر و جذبه و نزف الماء من الجمّة و قذفه والغوص فى الماء لسدّ منفذه إلى السّفينة و إصلاحه، تبطل هذه الأفعال والأمر بها إذا خرج إلى البرّ، و هو واحد(۱۱۵)». إلاّ أنّه كما سبق ان قيل، فإنّ أغلب المعارضين للرّازى كانوا ممّن يستلهمون أرسطو و أتباعه؛ و قد انتقد أرسطو هذا التّقسيم و سار أتباعه على غراره.

فأرسطو فی **کتاب النفس** یقول : أنّی لنا إمکان العلم بأجزاء النّـفس، مـاهی، و مـا عددها؛ فمن الواضح أنّ عددها من جهة، لا یتناهی، و لا یکفی أن نمّیزها کبعض الفلاسفة الی جزء عاقل (= ناطقة) و جزء غضبیّ و ثالث شهوانیّ، أو نقسّمها کبعض آخر إلی جزء عاقل و آخر غیر عاقل؛ هذا، لأنّنالوبحثنا عن الممیّزات الّتی تبتنی عـلیها هـذه الأقسـام الثلاثة، لتأتّت لدینا أجزاء أخری، یمتاز أحدها عن الآخر أیضاً(۱۱۶).

و ثامسطیوس (Themistius) فی تفسیر المقالة الثالثة من کتاب **فی النفس** لأرسطو De Anima، بعد أن یحصر النّفس فی قوّتین محدودتین، یعنی الحاکمة والمحرّکة، یتصدّی فی الأثناء للبحث فیما إذا کانت هاتان القوّتان جزء من النّفس منفصلاً بالمقدار والمعنی، أم أنّهما عین النّفس؛ و إذا کانتا جزءً من النّفس، أتکونان غیر هذه القوی الثّلاث المشـهورة المعروفة بالفکریّة والغضبیّة والشّهوانیّة، أم أنّهما إحداها؛ و فی هذا أیضاً شکّ کثیر، إذ هل النّفس لها أجزاء متمیّزةً بالمقدار والموضع، أم لها قوی کثیرةً مستقرّةً فی موضع واحد کما تستقرّ الحلاوة فیالعبیر والبیاض فی التّفّاح؛ فإذا کانت هذه القـوی أجـزاءً للـنّفس، فـما عددها؟ أهی منحصرة بهذه القوی الثّلاث للنّفس کما یعتقد جماعة بذلک، أم أنّها أکثر، إذا أنّه یظهر من تعداد أجزاء النفس أنّ إحصاءها و عدّها أمر صعب(۱۱۷).

کما أنّ جالینوس أیضاً یشیر إلی وجود هذه النّفوس الثّلاث و واقعیّتها، و إن کان یقف علی الهامش بالنّسبة لکیفیّتها و ما أورده الأرسطیّون علیها؛ فهو فی أوّل کتابه **الاخـلاق**، الّذی یروی فیه عقیدة الفلاسفة القدماء و أرسطو والمتأخّرین من الفلاسفة عن الأخلاق فیما إذا کانت من أجل النّفس النّاطقة أو غیر النّفس النّاطقة، یقول : لقد بیّنت هـذا فـی کـتابی الموسوم بـ **ـآراء بقراط و أفلاطون** حیث و ضّحت تماماً أنّ فی الآدمی شیئاً یقبل الفکر به الصّورة، و شیئاً آخر یظهر به الغضب، و شیئاً ثالثا تنشأ عنه الشّهوة؛ و لا استشعر الهیبة فی أنّ تکون هذه الأشیاء نفوساً مختلفةً، أو أجزاء نفس الانسان، أو ثلاث قویً مـختلفة لجـوهر واحد؛ و الآن فی هذا الکتاب، أطلق علی الشّیء الّذی یحصّل منه الفکر، النّفس النّـاطقة والنّفس المفکّرة، سیّان کان ذلک الشّیء نفساً علی حدة أو جزءً أو قوّة؛ والشّیء الّذی ینشأ عنه الغضب نفساً غضبیّة أو نفساً حیوانیّة؛ والشّیء الّذی تنبعث منه الشّهوة، نفساً شهوانیّة أو نفساً نباتیّة(۱۱۸).

و هکذا ممّا تقدّم، یتّضح أساس و أصل فکرة تقسیم النّفس؛ هذا التّقسیم الثّـلائی، الّذی ورد عند الرّازی، و کان أیضاً منشأ الإیرادات الّتی أورد بها حمیدالدّین الکرمانی علیه.

فإن کانت هناک کلمة تقال، فهی أنّ نظریة النّفوس الثّلاث والفضائل الأربع، الّتی تستمدّ أصلها من أفلاطون، کان لها الأثر المهمّ علی کتب الأخلاق الإسلامیة؛ فقد نقل المسلمون کلّ هذا مع طفیف من الاختلاف؛ کما أسّسوا تقسیماتهم و تعریفاتهم علی ذلک الأساس[۱۱۹]. بمعنی أوّلاً أنّهم ذکروا الفضائل الأربعة، ثم ذکروا الرّذائل الّتی تمثّل الطّرف المقابل لها؛ و إذّاک جعلوا کلا من هذه الطّبائع الثّمانیة جنساً تندرج تحته أقسام. و تهذیب الأخلاق لابن مسکویه، مثل کامل لهذا المنهج. أمّا الرّازی، فکماسبق أن أشیر قد أسّس کتابه علی قاعدة العقل والهوی، و کان یعتقد بأنّ الفضائل والرّذائل مظهر لهما.

و أمّا الفصل الرّابع[۱۲۰]، فقد عنونه الرّازی بعنوان «فی تعرّف الرّجل عیوب نفسه»؛ و هو عنوان مقالة لجالینوس،و قد سبق أن تعرّضنا لها بالحدیث. کما أنّ الرّازی یصرّح فی ختام هذا الفصل، بأنّ هذا الفصل خلاصة مقالة ذلک الحکیم، فیقول:

«من أجل أنّ کلّ واحد منّا لا یمکّنه منع الهوی محبةً منه لنفسه و استصواباً و استحساناً لأفعاله، و أن ینظر بعین العقل الخالصة المحضة إلی خلائقة و سیرته ـ لا یکاد یستبین ما فیه من المعایب و الضّرائب الذّمیمة، و متی لم یستبن ذلک فیعرفه لم یقلع عنه إذ لیس یشعر به فضلاً عن أن یستقبحه و یعمل فی الإقلاع عنه ـ فینبغی أن یسند الرّجل أمره فی هذا إلی رجل عاقل کثیر اللّزوم به والکون معه، و یسأله و یضرع إلیه و یؤکّد علیه أن یخبره بکلّ ما یعرفه فیه من المعایب، و یعلّمه أنّ ذلک أحبّ الأشیاء إلیه و أوقعها عنده، و أن المنّة علیه منه تعظم فی ذلک والشّکر یکثر، و یسأله أن لا یستحییه فی ذلک و لا یجامله، و یعلمه أنّه متی تساهل و ضجّع فی شیء منه فقد أساء إلیه و غشّه واستوجب منه اللائمة علیه[۱۲۱]». و لقد توجّه ابن مسکویه هو الآخر إلی هذا الموضوع الذّی یجد أصله لدی جالینوس، الاّ انّ له رأیاً مخالفاً فی هذا الصّدد؛ فهو یقول: یجب علی من یرید صحّة نفسه أن یستقصی عیوبها، و لا یقبل ماقاله جالینوس فی هذا الباب[۱۲۲]؛ کما یبیّن عقیدة جالینوس بعد ذلک بالتّفصیل. أما رأی جالینوس فقد کان ذائعا لدی علماء الاسلام؛ و یروی أبوالوفا مبشّر بن فاتک أیضاً عن جالینوس أنّه قال: إذا اختار رجل آخر لیفحص ما یؤدّیه کلّ یوم و یبیّن له صوابه من خطئة، فمن العبث أن یظنّ فی نفسه انّه أعقل الرّجال[۱۲۳].

و قد أشار جالینوس فی موارد متعدّدة من کتابه علاج هوی النفس إلی هذا الموضوع؛ و فیما یلی أحد هذه الموارد، إذ یقول: من حیث أنّنا نحبّ أنفسنا إلی حدّ الإفراط، کان من غیر الممکن أن نطّلع علی هواها و ندرک أخطاءها؛ و من ثمّ ینبغی أن نحیلها إلی

عهدة آخر. ثم يقول عن ذلک الشّخص الآخر و کيفيّة انتخابه، إنّه : إذا رأيت فی بـلدتک شخصاً أو سمعت بفضله و أنّه موضع لحمد النّاس، فهو لا يتملّق أحداً بـمدحه، يـجب أن تقترب منه لترى ما إذا کان على ما يقوله النّاس عنه و ما يمتدحوه به، أم لا؛ فإن رأيت أنّه يتردّد على منازل الأغنياء و أرباب القدرة أو حتّى يذهب إلى منزل السّلطان، و أنّه يحترمهم لذهبهم و قوّتهم و يجالسهم على مائدة واحدة، فتيقّن أنّهم کذّبوک القول بأنّ هذا الرّجل لا يقول إلاّ الحقيقة و إنّما وجوده کلّه شرّ؛ لأنّه طالب الوجاهة و الجاه و الذّهب و القوّة. أمّا إذا رأيت أنّه رجل لا يتملّق الأقوياء و المقتدرين مطلقاً و لا يذهب لزيارتهم و لا يجلس على موائدهم، بل يعيش طبق الأصول الصّحيحة. فاعلم أنّ ذلک الرّجل مـن يـقول الحـقيقة؛ فتقرّب إليه، و التمس منه فی الخلوة أن يکشف لک فی الحال ما فيک من أثر لهوى النّفس؛ و قل له إنّک ستکون کثير الامتنان من خدمته هذه، و ستعتبره فی منزلة أعلى ممّن ينقذک من المرض الجسمانی. فإن لم يقل لک شيئاً بهذا الخصوص بعد مدّة، تقرّب إليه ثانيةً ملحّاً عليه؛ فإن قال هذه المرّة إنّه لا يرى منک ما يحکى عن هوى النفس، لا تتعجّلنّ تـصديقه و لا تحسبنّ أنّک قد تحرّرت من الخطأ فجأة، بل احتمل أنّ ذلک الشّخص لم يولک العـناية الوافية، و أنّه قد غفل عن هذا الأمر، أو أنّه خشى لو أخبرک الحقيقة يصبح محلّاً لنفورک منه، أو أنّه لم يصدّق أنّک تودّ من صميم قلبک و روحک أن تقف على خطاياک [۱۲۴].

و يشير الرّازی فی ختام هذا الفصل إلى أنّ الآدمی يجب أن يقف على عيوبه عـن طريق الجيران و زملاء العمل و الأصدقاء و حتى الأعداء. و يقول إنّ جالينوس کتب فی هذه الشأن کتاباً أطلق عليه **فی أن الأخيار ينتفعون بأعدائهم** و فيه يذکر فوائد عادت عليه من قِبَل أحد أعدائه. و کان لمقالة جالينوس هذه أيضاً شهرة عظيمة؛ و قد ذکرها ابن مسکويه فی کتابه و قال : إن هذا المطلب، يعنی، استفادة السّعداء من أعدائهم، صحيح، و لا يختلف مع ذلک أحد. و هذه الفکرة هی منظور الشّاعر العذب البيان، سعدی حيث قال :

أيـــن العـدوّ الفـاجر الخـبيث      حتّى يطّلعنی على عيبی [۱۲۵]

و هکذا يقول الرّازی فی مکان آخر بخصوص عدم اطّلاع الآدمیّ على عيوب نفسه : إنّ الآدمیّ أعمى عن عيوب نفسه و هو يتصوّر القليل من محاسنه أکثر مما هی عليه [۱۲۶].

و هذا التّعبير أيضاً له سابقة فی کلام أفلاطون، حيث يقول : لقد وضع فی طبيعة الآدمی أنّه يغضّ الطرف عن خطاياه المحبوبة، و ليس هناک محبوب للآدمی أحبّ من النفس [۱۲۷]. و من قوله أيضاً : العاشق أعمى بالنّسبة للمعشوق [۱۲۸].

و بذكر جالينوس هذا المطلب فی كتاب معالجة هوى النّفس بتفصيل أكثر على هذا النّحو : ... كما يقول ايزوب، زنبيلان معلّقان فی عنقنا، أحدهما من الأمام و الآخر من الخلف، فأمّا الزّنبيل الأمامی فمملوّ بعيوب الآخرين و الزّنبيل الخلفی مملوّ بعيوبنا؛ و لهذا نرى عيوب الآخرين، و أمّا عيوبنا فنبقی عنها غافلين. و قد بيّن أفلاطون دليل هذا الوجه، من أنّ عين العاشق بالمعشوق عمياء؛ و بناءً عليه، إذا كان كلّ منّا يحبّ نفسه أكثر من أيّ شیء، فإنّ ذلک يقتضی أن يكون أعمى بالنّسبة لها؛ فكيف يمكّنه إذن أن يرى سيّئاته؟ و كيف يمكّنه تشخيص خطئة؟ (۱۲۹).

و هذا هو المضمون بالذّات، الّذی يشاهد فی الأحاديث النّبويّه بصورة «حبّک الشّیء يعمی و يصم» (۱۳۰) كما قد استعمل فی الأدب الفارسی أيضاً، يقول مولوی :

أنا فی وجودک لا وجود لی فانا محبّ، و الحبّ يعمی و يصم (۱۳۱)

كما أنّ المثل الّذی ضربه ايزوپ (۱۳۲) يشاهد عيناً فی كتاب **مختصر الأخلاق لجالينوس**؛ و يحتمل أن يكون من قام بتلخيص الكتاب قد حذف اسم ايزوب للاختصار، و نسبه الی حكيم، و فيما يلی عين العبارة الواردة فی هذا الكتاب :

و قد قال حكيم : إنّ فی عنق كلّ واحد من النّاس مخلاتين واحدة من قدّامه و أخرى من خلفه و فی الّتی بين يديه عيوب النّاس و فی الّتی من خلفه عيوب نفسه و لذلک يرى كلّ واحد من النّاس عيب غيره على الاستقصاء و الحقيقة و لا يرى شيئاً من عيوب نفسه» (۱۳۳).

و يدرج الرّازی الباب الخامس تحت عنوان «فی دفع العشق و الإلف و جملة من الكلام فی اللّذة». و هو يستهلّ كلامه عن العشق بقوله : إنّه هذه البليّة بعيدة عن طبائع من علت هممهم و كبرت نفوسهم من الرّجال؛ فليس أشقّ على أمثالهم من الخضوع و الخشوع و إظهار الاحتياج و العوز؛ إنّهم عند ما يدور بخلدهم أنّ العشّاق لا مندوحة مبتلون بمثل هذا القبيل من الحيرة، يتأبّون بأنفسهم عن هذه الورطة؛ و حتّى إذا ابتلوا بها فإنّهم يجتهدون فی أن يتحمّلوا حتّى يخرج الهوى من قلوبهم؛ و هكذا حال أولئک المشتغلين بالأعمال المهمّة و المشاغل الضّروريّة دنيويّة كانت أم دينيّة... أمّا الخنثون من الرّجال و الغزلون و الفرّاغ و المترفون و المؤثرون للشّهوات الّذين لا يهمّهم سواها و لا يريدون من الدّنيا إلاّ إصابتها، و يرون فوتها فوتاً و أسفاً، و ما لم يقدروا عليه منها حسرةً و شقاءً فلا يكادون يتخلّصون من هذه البليّة؛ لا سيّما إن أكثروا النّظر فی قصص العشّاق و رواية الرّقيق الغزل من الشّعر و سماع

الشّجی من الألحان و الغناء...» ثم یصل بالحدیث إلی العشق الحیوانیّ و اللّذة الجسمانیّة. فیقول : «إنّ العشّاق یجاوزون حدّ البهائم فی عدم ملکة النّفس و زمّ الهوی و فی الانـقیاد للشّهوات». کما أنّه أورد فصلاً مشبعاً فی معرض الجواب علی أهل الظّرف و الأدب، ممّن یغتابون الفلاسفة فی هذا الصدد، یقول : «إنّهم یدّعون بأنّ العشق خاصّ بالطّبائع الرّقیقة و الأذهان اللّطیفة، و إنّ کثیراً من الأدباء و الشّعراء و السّراة و الرّؤساء و حتّی الأنبیاء، کان لهم حظّهم من هذه الموهبة، علی حین أنّ واقع الأمر علی العکس، لأنّ أصحاب الطّبائع الغلیظة و الأذهان البلیّدة ممّن یکون مجال الفکر و النّظر لدیهم محدوداً، هم الذّین یقبلون عـلی المیول النّفسانیة و اللّذّات الشّهوانیة؛ فالیونان، مع أنّ طبائعهم أرقّ و حکمتهم أکثر ظهوراً من غیرهم، إلّا أنّ العشق قلیلاً ما یری بینهم. ثم یروی مناظرته مع واحد من هذا القـبیل مـن الأدباء کان یظنّ أنّ العلم منحصر فیما لدیه، و أمّا ماوراء ذلک فهو الجهل أو الرّیح علی حدّ التّعبیر؛ و هناک یسأله الرّازی، هل العلوم اضطراریّة أم اصطلاحیّة؛ و ما هما الاّ جوابان حتّی ألزم ذلک الأدیب و تغلب علیه؛ و الشّیخ الّذی دارت هذه المناظرة فی حضوره یتضاحک و یقول له : «ذق یا بنیّ طعم الّذی هو علی الحقیقة عـلم»[۱۳۴]. هـذا، و قـد اقـتبس إلیـا النّصیبینی مطران نصیبین قصّة الرّازی هذه، فی الرّسالة التی کتبها للأستاذ أبی العلاصاعد بن سهل الکاتب، و التّی ذکر فیها مناظرته مع الوزیر المغربی[۱۳۵].

و کثیراً ماورد ذمّ العشق و مدحه فیما کان لدی المسلمین من المنابع؛ الاّ أنّ الرّازی کان فی ذمّة للعشق واقعاً تحت تأثیر الحکماء الیونان، و خاصّة أنّه یصرّح بأنّ العشق فی الیونان قـلیل، و أنّ فـلاسفتهم یـصرفون رقّـة طـبع أذهـانهم و لطـافتها إلی المـعضلات العلمیّة[۱۳۶].

کما روی عن سقراط أنّه قال : العشق جنون، و له ألوان مختلفة کما للجنون من ألوان مختلفة[۱۳۷]. و روی عن أفلاطون أنّه قال : العشق علی نـوعین إلهـیّ و إنسـانیّ؛ الأوّل ممدوح محمود، و الثّانیّ معیب مذموم[۱۳۸]. و قال أرسطو فی کتاب **أخلاق نیکوماخس** : العشق الظّاهری لا دوام له، لأنّ العاشق یحبّ المعشوق للذّة، و المعشوق یـحبّ العـاشق للمنفعة، و کلا اللذّة و المنفعة فان[۱۳۹]. کما یشاهد عین هذا البیان فـی کـتاب **أخـلاق أدمیا**[۱۴۰] *Ethica Eudemia* و هو نفس التّعبیر الّذی عبّر عنه ابن مسکویه : «أحد هما یلتذّ بالنّظر و الآخر ینتظر المنفعة»[۱۴۱].

و قیل فی مدح العشق، إنّه منبع النّسب العلویّة و الفلسفیّة و أصلها جـمیعاً؛ و لو لم

یکن العشق لمّا وجدت الحرکة و المحرّک و الکامل و المکمّل فی الوجود[۱۴۲]. وحدّث أن قالوا لعالم: أنّ ابنک أصبح عاشقاً، فقال: لا بأس علیه، فسیجعله العشق لطیفاً ظریفاً دقیقاً.[۱۴۳] فالدّعوی فی کلام الرّازی إذن، و بناء علی هذین الطّرفین، مشخّصة فی سائر المنابع أیضاً. علی أنّه ممّا لا یحتمل الشکّ، أنّ قصد الرّازی هو العشق الظّاهری الإنسانی؛ ماذا و الاّ، فلا خلاف هناک بینه و بین أستاذه أفلاطون فی صدد العشق المعنوی الحقیقی. هذا، إلی أنّه یروی فی نفس هذا الباب قصّة أفلاطون و التّلمیذ العاشق لحرفته، و کیف أنّ أفلاطون تغلب علیه و ألزمه الدّلیل و البرهان حتّی غسل قلبه من العشق و لازم مجلس أفلاطون العلمی[۱۴۴].

و نجد مسألة ذمّ العشق و نسبتها إلی الحکماء الیونان، هذه المسألة الّتی یمیل الرّازی أیضاً إلیها، انعکاسها فی بعض المنابع الاسلامیّة؛ منها ما نراه لدی أبی الحسن علیّ بن محمّد الدّیلمی فی الکتاب الذی ألّفه عن العشق و المحبّة، و فیه ینقل أنظار الحکماء و الالهیّین و المتکلّمین و الفلاسفة و المنجّمین و الأطبّاء و المتصوّفین؛ حیث یروی أنّ أحد تلامذة أرسطو سأله: أیّها الحکیم، أخبرنا عن ماهیّة العشق و عمّا یتولّد منه: فقال فی جوابه: العشق طمع یولد فی القلوب و یتربّی فیها، و أخیراً ینتهی إلی الغمّ و السّهاد و الحزن و فساد العقل. و یقول مؤلّف الکتاب (= الدّیلمی): یتّضح من هذا الجواب أنّ السّائل کان طبیعیّاً و قد أجیب بما یتّفق و حاله فقد کان أرسطاطالیس رجلاً إلهیّاً[۱۴۵]. و یروی کذلک فی الفصل الّذی أورده عن ذمّ العشق، عن فورس الطّبیب أنّه قال: انّ العشق قلیل فی بلاد الیونان، لأنّ أکثر النّاس یشتغلون بالطّبّ و الفلسفة و لا یشوبون أنفسهم بهذه الشّائبة. کما یروی عن طبیب آخر أنّه قال فی جواب علی سؤال عن العشق: إنّ العشق ینشأ من تأخیر المعرفة، و العشّاق جمیعاً ضعاف العقول.

و یقول مؤلّف الکتاب بعد ذلک بالتّفصیل بین الیونان و الطّبیعیین، و یقول: إنّ العشق و المحبّة عند الیونان نادرة، لانصراف همّهم الأکبر إلی الالهیّات؛ أمّا الطّبیعیّون فلا عذر لهم فی أن یعیبوا العشق، لأنّ همّهم لا تتجاوز عالم الطّبیعة[۱۴۶]. و بناءً علیه، یتجلّی کیف کان الرّازی، و هو الطّبیب الفیلسوف، میّالاً فی هذا الأمر الی أسلافه من الأطبّاء و الفلاسفة الیونانیّین، معتقداً بضرورة بقائه بعیداً عنه، حتّی یوفر لنفسه فراغ البال الّذی یمکّنه من التحقیق العلمی و التحصیل.

ثمّ یتعرّض الرّازی فی نفس هذا الفصل لبحث اللذّة، فیقول: «و یظنّ بها من لا ریاضة

له أنّها حدثت من غير أذى تقدّمها، و يتصوّرها مفردة خالصة بريّة من الأذى. و ليست الحال على الحقيقة كذلک بل ليس يمكن أن تكون لذّة بتّة الاّ بمقدار ما تقدّمها من أذى الخروج عن الطّبيعة». و حتّى يمهّد لأصل اللذّة هذا، يعرّفها على أنّها هى الرّجوع إلى حالتنا الأولى الطبيعيّة بعد الخروج منها بسبب أمر مؤذ. و مثال ذلک: «رجل خرج من موضع كنين ظليل إلى صحراء ثم سار فى شمس صيفيّة حتّى مسّه الحرّ ثمّ عاد إلى مكانه ذلک، فانّه لا يزال يستلذّ ذلک المكان حتى يعود بدنه إلى جالته الأولى، ثم يفقد ذلک الاستلذاذ مع عَوْدِ بدنه إلى الحالة الأولى، و تكون شدّة التذاذه بهذا المكان بمقدار شدّة إبلاغ الحرّ اليه و سرعة هذا المكان فى تبريده. و بهذا المعنى حدّ الفلاسفة الطّبيعيّون اللذّة(۱۴۷)، فإنّ حدّ اللذّة عندهم هو أنّها الرّجوع الى الطّبيعة...» و بعد هذا يقول: إنّه بيّن هذا الموضوع بالتّفصيل فى مقال كتبه بعنوان **فى مائيّة اللذّة** و قد نوّه من فهرسوا لكتب الرّازى بكتابه هذا عن اللذّة(۱۴۸). كما أنّ للرّازى فى هذا الباب مناظرات مع أبى الحسن الشّهيد بن الحسن البلخى الفيلسوف المتكلّم الشّاعر المتوفّى قبل سنة ۳۲۹، دوّنت بصورة مقالة أشار اليها أبوريحان البيرونى بعنوان **فيما جرى بينه و بين الشّهيد البلخى فى اللذّة**(۱۴۹). و ممّا يبعث على الأسف أن يدنا خالية من أىّ أثر لمقالتى الرّازى هاتين، اللّهم الاّ ما يقدّمه ناصر خسرو الفيلسوف الشّاعر المعروف فى كتاب **زاد المسافرين** على سبيل الرّد و النّقض. و يستنبط من مقارنة كلام الرّازى فى **الطّب الروحانى** بما جاء فى **زاد المسافرين** أنّ الحكيم ناصر خسرو، قد وقع على أصل مقالة الرّازى؛ فهكذا يقول ناصر خسرو: «قول محمّد زكريّا هو أنّه يقول: اللذّة لا شىء الاّ الرّاحة من التّعب و لا تكون اللذّة إلاّ على أثر التّعب» و يقول: «إذا اتّصلت اللذّة صارت تعباً»، و يقول: «و حالما لا تكون لذّة و لا تعب فهى الطّبيعة، و هى لا تدرک بالحسّ»(۱۵۰): ثمّ وجّه مثالها على هذا النّحو: «و إذّاک شرح ابن زكريا هذا القول، فقال: «كرجل فى منزل لا هكذا بارد فيرتعد من البرودة و لا هكذا حارّ فيتصبّب عرقاً، حتّى يعتاد جسده على ذلک المنزل فلا يحتر فيه و لا يتبرّد؛ و فجأة ترتفع الحرارة فى المنزل حتّى يرهق الرّجل و تنحلّ طاقته و يفقدها؛ ثمّ يهب بعد ذلک نسيم بارد فى المنزل شيئاً فشيئاً؛ فإنّ هذا الرّجل الّذى كان متعباً فيه بما أُخرج به عن طبيعته، يبدأ التلذّذ بهذه البرودة، لأنّه أخذ فى الرّجوع الى الطّبيعة، حتّى يعود بتعبه إلى ما كان عليه قبلاً أى، لا برودة و لا حرارة»(۱۵۱)

و لفكرة الرّازى هذه، سابقة فى آثار أفلاطون و جالينوس و غير هما من الفلاسفة القدّامى؛ فقد أورد أفلاطون فى كتاب فيلبس Philebus المبتنى على الحواربين سقراط و

بروتارخس (Protarchus) و فيلبس، ما يأتى :

بروتارخس : ما هما (= اللذّة و الألم) و كيف نجدهما؟

سقراط : إذا لم يكن قد اشتبه علىّ، فقد قلت مراراً إنّ الألم و الوجع و التّعب و عدم الرّاحة و أنواعها جميعاً، تنشأ نتيجةً لفساد الطّبيعة...

بروتارخس : أجل، لقد قيل هذا الموضوع عدّة مرّات.

سقراط : و لقد اتّفقنا نحن أيضاً على أنّ اللذّة إعادة الحالة الطّبيعية؟

بروتارخس : حقّاً(١٥٢).

و هكذا روى جالينوس فى كتاب **جوامع كتاب طيماوس فى العلم الطّبيعى** : ثمّ قال (= طيماوس)، إنّ أفلاطون بعد ذلک قال عن اللذّة و الألم : «أما أمر اللذّة و الألم فالتّفكير فيه واجب على هذا الأساس؛ لأنّ كلّ أثر يخرج بجملته عن المجرى الطّبيعى و يظهر دفعة، يحدث الألم؛ و العودة بنفس المنوال إلى الحالة الطّبيعيّة، تحدث اللذّة؛ أمّا ما يظهر بالتّدريج، فغير محسوس؛ و ما كان على عكس ذلک، فإنّ نفس ذلک الأثر يظهر فى العكس أيضاً؛ و ما يحدث بسهولة لا يحسّ، فلا لذّة هناک و لا ألم»(١٥٣). و قد نسبت نفس العقيدة إلى جالينوس : يقول أبوالحسن العامرى : قال جالينوس : «الألم عبارة عن خروج البدن من الحالة الطّبيعيّة فى وقت قليل و بمقدار كبير؛ فلو أنّه خرج بمقدار قليل لم يحدث الألم، و كذلک لو خرج بمقدار كبير فى مدّة كبيرة؛ و اللذّة عبارة عن الرّجوع إلى الحالة الطّبيعيّة فى مدّة قليلة، فلو أنّه رجع، سواء بمقدار قليل أو كبير، و إنّما فى مدّة كبيرة، فالظّاهر أنّ الألم يظهر، و لكنّه لا يستتبع لذّة». كما ينقل العامرىّ فى هذا الباب قول غرغوريوس من أنّه قال : «إنّ التّعب ينشأ من التّحول إلى خلاف المجرى الطّبيعى، و الرّاحة من التّحوّل إليه»(١٥٤).

و بين المسلمين، علاوة على الرّازى، نجد ابن مسكويه قائلاً بهذا التّعريف للّذة و الألم، و ذلک حيث قال : «اللذّة تحصل للملّتذ إذا كان قد حصل له ألم من قبلها؛ فاللذّة عبارة عن وجود الرّاحة من الألم؛ و كلّ لذّة حسّية عبارة عن التّخلّص من الألم و التّعب»(١٥٥). كما يعتقد البعض أيضاً، أنّ هذا الرّأى الّذى قاله أفلاطون فى البداية، لم يفهم على وجهه الصّحيح؛ فأبوالحسن الطّبرى يصرّح فى الفصل التّاسع و الأربعين، عن اللذّة و الألم، من كتابه، بأنّ علّة اختلاف المتأخّرين فى أمر اللذّة و الألم، هى عدم فهمهم لنظر أفلاطون حيث قال : «الألم يستحيل إلى لذّة و اللذّة إلى ألم؛ و لو أنّ اللذّة و الألم هما طرفا حالة الاعتدال؛ و لكلام أفلاطون تفسير غامض، أخطأ الكثيرون ممّن أطّلعوا عليه، فعدلوا عمّا قاله»(١٥٦). و

هناک، حیث أقام أفلاطون اللذّة المعنویّة علی نفس القاعدة، و قال: إنّ لذّة المعرفة عبارة عن استکمال النّقصان، یقول العامری: «من الممکن أن یکون أفلاطون قد قال هذا علی سبیل التّمثیل فقط»(۱۵۷). و قد نقل هذا التّوجیه الأفلاطونی فی مبحث اللذّة و الألم من الکتب الاسلامیّة، و نسب إلی الرّازی؛ و ربّما کان أقدم ما ذکر فیه هذا الرّأی من المآخذ، هو **کتاب الیاقوت** تألیف أبی اسحق ابراهیم بن نوبخت، و کان یعیش فی النّصف الأوّل من القرن الرّابع؛ فهو بعد أن یعرف الألم بالإدراک المنافی، و اللذّة بالإدراک الملائم، یقول: «و لیس الخلاص عن الألم لذّة»؛ و شارح هذا یعنی حسن بن یوسف المطهر المعروف بالعلامة الحلّی، المتوفی سنة ۷۲۶، و من أعاظم علماء الإمامیة، یقول فی شرح هذه العبارة: «فذهب محمد بن زکریّا الطّبیب إلی أنّ اللذّة عبارة عن الخلاص عن الألم، و أن الألم هو الخروج عن الحالة الطّبیعیّة»(۱۵۸).

و جاء فی أغلب المآخذ الاسلامیّة أنّ الرّازی قد أخذ رأیه عن اللذّة و الألم من «فورون اللّذی». و الواقع أنّ هذا الامر، کما بیّن بول کراوس، قد حدث نتیجة لخلط ابن القفطی و اشتباهه؛ و علّة ذلک أنّ أبانصر الفارابی فی کتاب **ما ینبغی أن یقدّم قبل تعلّم فلسفة ارسطو** هناک حیث یقسّم أسماء النّحل الفلسفیّة حسب انتسابها إلی الشّخص و البلد و الفکرة و العمل و الهدف و یذکرها بالاسم، یقول: «إنّ الفرقة الّتی تبتنی أسماؤها علی ما یظنّه أهلها من الآراء غایةً و مقصوداً فی تعلّم الفلسفة، فرقة منسوبة إلی أفیغورس (=ابیقور) و أعوانه، و یعرفون بـ«فرقة اللذّة»، لأنّهم یعتقدون أنّ غایة الفلسفة و مقصودها هی اللذّة الّتی تحدث علی أثر معرفتها؛ و الفرقة الّتی تبتنی أسماؤهم علی ما یعتقد به أصحابها من آراء و أفکار فی الفلسفة، فرقة منسوبة إلی فورون و أصحابه، و یعرفون بـ«المانعة» لأنّهم یمنعون النّاس من العلم»(۱۵۹). ثمّ أورد ابن القفطی هذا التّقسیم المذکور فی ذیل شرح حال أفلاطون نقلا عن حنین بن اسحق و الفارابی؛ و حیث کان الواجب أن یذکر اسم فورون ترک المکان علی بیاض، و جاء باسم فورون حیث کان الواجب أن یذکر اسم أبیقور(۱۶۰)؛ فکان هذا موجباً لدی تناوله حال فورون بالبیان، لأن یأتی بعین العبارة المشوّشة هناک، فی صدد فورون، و یدعو فرقتة بـ«أصحاب اللذّة»(۱۶۱). و نقل ابن العبری هذا المطلب عیناً فی کتابه، و أطلق علی محمّد بن زکریا الرّازی ـ من بین المتأخرین ـ أنّه من أعوان مذهب فورون(۱۶۲)؛ علی حین أنّ الرّازی تابع فی هذا الأمر لافلاطون و جالینوس.

و فی الفصل السّادس یبحث الرّازی «فی دفع العجب». و هو یعتقد أنّ علّة هذه

العارضة كائنة فی أنّ الآدمی يتصوّر نفسه أكثر ممّاهی. و يرجع الرّازی علاج هذا المرض إلی الفصل الرّابع «فی تعرّف الرّجل عيوب نفسه» و يقول: «الأفضل أن يعهد الإنسان بتقدير محاسنه و مساويه ...». و بناءً عليه، فقد أصطنع الرّازی طريقة جالينوس فی هذا الباب أيضاً؛ فأبو الوفاء مبشّر بن فاتک يروی عن جالينوس أنّه قال: «العجب عبارة عن أن يتصوّر الآدمی نفسه كما يحبّ، على حين أنّها ليست كذلک».(۱۶۳) كما يقول الرّازی: «ليس على الآدمی ألاّ يعتقد فی نفسه أكثر ممّا هی فقط، بل عليه أيضاً ألاّ يتصوّر نفسه أقلّ ممّا هی، بل عليه أن يكون عالماً بنفسه عارفاً بها على أساسها الواقعی». و يقترح جالينوس أيضاً للقضاء على العجب و اصلاح الأخلاق، وجوب معرفة الانسان بنفسه، فهذه المعرفة بالنّفس «حكمة عظمی»؛(۱۶۴) كما يقول فی موضع آخر: «إنّنی لم أتلق العبارة المعروفة «اعرف نفسک» بأهميّة عظمی فی شبابی، حتّی وصلت فی السّنوات البعديّة إلی أن أعقل الرّجال من يستطيعون معرفة أنفسهم كما هی».(۱۶۵) هذا، كما أنّ معرفة النّفس شیء له اعتباره الهامّ فی الاسلام مماتؤيّده العبارة «من عرف نفسه فقد عرف ربه»(۱۶۶) و كذلک «رحم الله أمرءً عرف قدره»(۱۶۷).

أمّا الفصل السّابع فقد جعله «فی دفع الحسد». والرّازی يعتقد أنّ الحسد «يتولّد من اجتماع البخل و الشرّه»، و يقول: إنّ الفرق بين الشّرير و الخيّر هو أنّ الأوّل «من يلتذّ طباعاً مضارّ تقع بالنّاس و يكره ما وقع بموافقتهم»، أمّا الثانی «من أحبّ و التذّ ما وقع بوفاق النّاس و نفعهم.» و فی رأيه أنّ هذه العارضة تأتی من أنّ الآدمی يغضی عن العقل و يتبع الهوی؛ و علاج ذلک، أن يقمع نفسه البهيميّة، منشأ هذه الرّذيلة، عن طريق بصيرة النّفس النّاطقة و قوی النّفس الغضبيّة. و هكذا جالينوس بدوره يعدّ الحسد على نفس المنوال من أسوأ الشّرور؛ و يعتقد أنّ الحسود شخص يحزن لراحة الآخرين و توفيقهم؛ و كلّ أنواع الحزن مرض و لكن الحسد أسواءها(۱۶۸) هذا، و يشاهد التنديد بهذه الرّذيلة فی القرآن أيضاً؛ كما عبّر عنها فی الادب العربی و الفارسی بالدّاء الّذی لا دواء له:

كلّ العداوات قد ترجی إفقتها     الاّ عداوة من عاداک من حسد(۱۶۹)

مت حتّی تبرأ أيها الحسود فهذا هو الدّاء     الّذی لاتنجو من عذابه الاّ بالموت(۱۷۰)

و فی الفصل الثّامن الّذی يبحث فيه «فی دفع المفرط الضارّ من الغضب»، يقول: لقد وضع الغضب فی الانسان حتّی ينتقم به من المؤذی؛ الاّ انّ هذه العارضة إذا تجاوزت حدّها و تلاشی العقل فی مقابلها، فما أقسی ضررها و أكبره على الغاضب من المغضوب عليه، ثمّ

یروی عن جالینوس أنّه قال: «بأنّ والدته کانت تثب بفمها علی القفل فتعضّه إذا تعسّر علیها فتحه».[۱۷۱]

و المحتمل أن یکون الرّازی قد أخذ الرّوایة المذکورة عن القصّة التّالیة، الّتی أوردها جالینوس عن أحد الرّجال، ثم اختلطت بما قاله عن أمّه فی مکان آخر، انّه یقول: «عند ما کنت لم ازل شابّاً مشتغلاً بتکمیل نفسی، لفت نظری رجل یحاول جاهداً أن یفتح باباً؛ و لمّا لم یتمّ له الأمر طبقاً لمراده، وضع کفّه علی فمه بجنون و قد عضّ علی المفتاح بأسنانه کالخنزیر الوحش، وراح یرفس الباب بأقدامه سابّاً مفحشاً»[۱۷۲]. و أمّا عن أمّه فیقول: لقد کانت علی أیّة حال مهیأة للغضب، حتّی انّها کانت أحیاناً تعضّ خادمتها[۱۷۳]. و یستنتج الرّازی، انّ الفاصلة بین من یفقد تفکیره و رویّته فی حالة الغضب و بین المجنون لیست بعیدة.

والفصل التّاسع «فی اطّراح الکذب». و یعتقد الرّازی أنّ الکذب من العوارض الدّنیئة الّتی تظهر نتیجة لتغلّب الهوی؛ و أنّه لیس للمبتلی بالکذب من ثمرة الاّ النّدم و الحزن و الألم؛ الاّ أنّه یجیز من الکذب نوعاً واحداً فقط، و ذلک ما یکون سبباً لنجاة روح الانسان من الفناء، و لا یعتبره عیباً. و تمهیداً لهذه الفکرة، یورد مثالاً یستدعی الی الذّهن قصّة الشّیخ الأجل سعدی فی الجلستان؛ و ذلک عندما حمد أحد الملوک وزیره الّذی کذب حتّی ینجی روحاً بریئة من القتل، و عاب علی الوزیر الآخر الّذی کان صدقه مستوجباً لقتل ذلک البریء. و عبارة سعدی المشهورة فی هذا «کذب هادف لمصلحة خیر من صدق محرّک لفتنة»[۱۷۴] تجری مجری المثل فی اللّغة الفارسیّة.

أمّا من الفصل العاشر الی السّادس عشر، فعن اطراح الصّفات و الأعمالی الآتیة بالتّرتیب: البخل، الفضل الضّارّ من الفکر والهمّ، الغمّ، الشّره، الانهماک فی الشّراب، الاستهتار بالجماع، الولع والعبث، و دفعها والتّخلّص منها.

و لقد اعتبر الرّازی بعض هذه الصّفات المذکورة من جملة الصّفات الرّذیلة، و أوصی فی البعض الآخر بالتزام حالة الاعتدال والبعد عن الافراط و التّقصیر؛ لانّه یعتقد، کما سوف نری، بأنّ الإفراط و التّقصیر فی بعض الأمور رذیلة، و الاعتدال فضیلة. کما أنّه طبقاً لمنهجه المعمول، قد شخّص حوزة کلّ من العقل و الهوی فی الصّفات و الأعمال المذکورة، و بیّن حکم کلّ من النّفوس الثّلاث و وظیفتها فی تحقیق الاعتدال و الابتعاد عن الإفراط و التّفریط. و رأیُ الرّازی بخصوص هذه الصّفات و بیان کیفیّة تقویتها فی الآدمی و إضعافها،

قریب الشّبه جداً لما بیّنه أفلاطون و جالینوس فی آثارهما؛ فمثلاً، فی صدد تحاشی الغمّ و الحزن، أورد جالینوس فی کتابه فصلاً مشبعاً، و علّق نصیحة أبیه له من قوله «لا تحزن علی ما فاتک»،[۱۷۵] قرطاً فی أذن وعیه. کما قال أفلاطون بالاعتدال فی تعاطی الخمر، فهو یقول : «لو أنّ تعاطیها کان طبقاً للأصول و الحدود فهی لاتخلو من فوائد، و الّا فهی مضرّة».[۱۷۶]

أمّا الفصل السّابع عشر فقد جعله «فی الاکتساب والاقتناء والإنفاق»؛ و یقول : «یجب أن یکون مقدار الاکتساب موازیاً لمقدار الانفاق و الادّخار».[۱۷۷] وکان رأیه هذا محلّ توجّه العامری، فقد أورد هذا الرّأی فی کتابه الّذی لم یذکر الرّازی فیه الأمرّة واحدة، حینما قال :«قال محمّد بن زکریّا انّ الثّروة فی الصّناعة، و علی الصّانع أن یکتسب بقدر خرجه وادّخاره لیوم الضّیق»[۱۷۸].

و یعتقد الرّازی بأنّ علی الآدمی فی هذا الصّدد أن یراعی الاعتدال و أن یتحاشی التّقصیر والإفراط؛ فالتّقصیر فی ذلک یوجب «الذّلة و الخساسة و الدّناء و المهانة» والإفراط فیه، «الکدّ الّذی لا راحة معه و العبودیّة الّتی لا انقضاء لها». کما یعتقد بضرورة اتباع هذا الأمر فی موارد ادّخار المال أیضاً، و یقول : «إنّ التّقصیر فیه یؤدّی إلی عدمه مع الحاجة الیه، کالحالة فیمن ینقطع به الزّاد فی فلاة من الأرض؛ والإفراط یؤدّی إلی ما ذکرنا أنّه یؤدّی إلیه من دوام الکدّ و التّعب».

و لقد أشار الرّازی، کما سبق ذکره أثناء بیان النّفوس الثّلاث الأفلاطونیة إلی تقصیر النّفوس و إفراطها أیضاً، و قال : «یجب أن یعمل الآدمی بمعونة الطّب الجسدانی و الطّب الرّوحانی علی تعادل هذه القوی؛ و أن یتحاشی التّمایل إلی جانبی التّقصیر والإفراط». هذا، و قد کانت مسألة رعایة الاعتدال و تجنّب الإفراط و التّفریط محلّ نظر الفلاسفة القدماء أیضاً، کما أشار إلیها العلماء المسلمون بدورهم بتعبیرات مختلفة، و فیما یلی ننقل صورة مختصرة ممّا قالوه فی هذا الشّأن.

یقول أفلاطون : إنّ للأخلاق توابع و مشابهات، ممّا یستوجت الفصل بینها و بین أضدادها؛ فمثلاً : الحیاء، و هو محمود، مرحلة الإفراط فیه هی العجز، و هی مذمومة؛ و کذلک ضبط النّفس محمود، و لکنّه مرحلة الإفراط فیه الخوف، و هو غیر محمود[۱۷۹].

و یقول أرسطو : إنّ الأفعال الحمیدة یفسدها الإفراط، مثل حرکات البدن و تناول الطّعام و تعاطی الشّراب بین القلّة و الکثرة؛ فالقلّة و الکثرة تخربان صورة الصّحة و سلامة

البدن، و لکنّ الاعتدال و التّوسط یوجبان حفظ الصّحة و دوامها. والفضائل علی هذا القرار، تفسد بالقلّة والکثرة کالجبن والتهوّر: فمن تسیطر علیه حالة الخوف و الرّهبة و یفضل الفرار علی الصّمود فی المهالک والمعارک، یسمّی جباناً رعدیدا، و هو بعید عن حالة الشّجاعة والجرأة؛ و ذلک المهاجم الدّاهم لا یتورّع من شیء و یرمی نفسه دون رویّة فی المهالک، متهوّر عدیم الاکتراث؛ أمّا الرّجل الشّجاع فانّ سعادته و انتصاره الذّاتی هو أن یحتفظ بحالة الاعتدال، فلا یجنح إلی أیّ من الطّرفین المذکورین[۱۸۰]، کما یقول أیضاً : إنّ الرّذائل تظهر عن طریق الزّیادة و النّقصان. والحالة الوسطیّة هی الممدوحة المحمودة[۱۸۱].

و یقول جالینوس أیضاً : کما أنّ اعتدال الأعضاء فی الآدمی یوجب جمال البدن، فإنّ اعتدال النّفس یوجب جمالها؛ فالخیر و الشّر للنّفس، کالصّحة و المرض للبدن. و کما أنّ القبح أو الدّمامة مکروهة للبدن، فهی قبیحة للنّفس أیضاً : و قبح النّفس جور. لأنّ الجور عبارة عن قبح النّفوس الثّلاث[۱۸۲]. کما أنّه فی مکان آخر یذکر ذلک المثل العربی «خیر الأمور أوساطها[۱۸۳]». و ترجمته الانجلیزیة هی Moderation is the best[۱۸۴].

و هکذا کما قیل، فإنّ تقسیم أفعال النّفس بحسب إفراط النّفوس و تقصیرها و اعتدالها و قواها، یشاهد فی أغلب المنابع الاسلامیّة؛و من جملتها، أنّ أبانصر الفارابی یقول : إنّ الخیرات عبارة عن الأفعال المعتدلة الّتی تتوسّط بین طرفی الإفراط والنّقص، فکلاهما شرّ؛ کما أنّ الفضائل عبارة عن تلک الهیئات والملکات النّفسانیة الواقعه بین الهیأتین : أزید و أنقص؛ فکلاهما یعتبر من الرّذائل[۱۸۵]. و یقول یعقوب بن اسحق الکندی : الاعتدال مشتقّ من العدل[۱۸۶]. و هذا التّعبیر له سابقة، فقد عبّر أفلاطون أیضاً عن تسلّط الآدمی علی الرّذائل بالعدل، و عن تغلّبها علیه بالجور[۱۸۷] و کما شاهدنا، فقد عبّر جالینوس أیضاً عن دمامة النّفوس الثّلاث و قبحها بالجور.

و ابن مسکویه فی الرّسالة الّتی کتبها إلی أبی حیّان التّوحیدی، و فیها قسّم أنواع العدل من طبیعیّ و الهیّ و اختیاریّ للإنسان، یقول : أمّا العدل الاختیاری الموجود فی الإنسان و الّذی یحمد علیه، فهو عبارة عن تآلف قواه النّفسیّة بنحو الاّ تتغلّب أحدیها علی الأخری و تظلّمها؛ و هذا العدل من أجل النّفس کالصّحة من أجل البدن؛ فإذا ما ثبت اعتدال طبائع البدن، کنتیجة للمزاج المعتدل، لا تتغلّب أیّ منها علی الاخری؛ و علی ما قدرما للنّفس من تفوّق و فضیلة علی البدن، تفوّق صحّتها أیضاً صحّة البدن و تتقدّم علیها[۱۸۸].

والحکیم ناصر خسرو أیضاً، و قد بیّن فی مکانین من دیوانه، اعتدال الطّبیعة هذا

الّذی عبّر عنه ابن مسکویه بالعدل الطّبیعیّ، و قرنه بکلمة العدل، کان واقعاً تحت تأثیر هذه الفکرة[(۱۸۹)].

و لعلّه من المناسب هنا أن نشیر إلی أنّ التأکید علی الاحتفاظ بحالة الاعتدال و تجنّب الإفراط والتّقصیر، قد انعکس فی الأحادیث الإسلامیّة والمباحث الکلامیّة، فمثلاً: تشیر العبارة الآتیة «دین اللّه بین الغلوّ والتّقصیر»[(۱۹۰)] إلی الاعتدال والتّوسط فی الدّین؛ و کذلک الرّوایة بأنّ الإمام الصادق (ع) قد سئل عن الحقّ أهو تشبیه أم تعطیل فأجاب: «منزلة بین المنزلتین»[(۱۹۱)]؛ أو فی جواب سؤال ما اذا کان الجبر حقّا أم التّفویض، فقال: «أمرٌ بین الأمرین»[(۱۹۲)].

بناءً علی هذا، و علی وجه العموم، فقد اتّضحت سابقة مسألة الاعتدال لدی الفلاسفة القدماء، و کیفیّة توجّه العلماء المسلمین إلیها. هذا، علی أنّ توجیه هذه المسألة فی الطّب الرّوحانی للرّازی، لممّا یلفت النّظر للغایة.

فإذا ماعدنا إلی الفصل الثّامن عشر، وجدناه فی موضوع المراتب و الدّرجات الدّنیویة؛ و وجدنا أنّ الرّازی یبنی هذا الفصل علی ما قاله من قبل بخصوص العقل و الهوی و اللّذّة والحسد؛ فهو یقول: «الواجب علینا أن ننظر بعین العقل العاریة عن شائبة الهوی إلی تنقّل الحالات والمراتب، و نری ما اذا کانت تلک المرحلة الأعلی تتکافأ مع السّعی والجهد المبذولین فی سبیل الوصول إلیها، أم لا». ان یعتقد بأنّ الهوی فی هذا المورد یضطرّ الآدمیّ إلی التّعب أضعاف اللّذّة المحتملة، حتّی إذا ما حقّق تلک اللّذّة، لا تلبث أن تتلاشی بعد قلیل، و یعود إلی حالته الطّبیعیّة الأولی؛ و ثمّة یتطلّع مرّةً أخری إلی مرتبة أعلی؛ و هکذا، لا تثبت اللّذّة و لا ترضی النّفس أو تقنع بأیّ مرتبة من المراتب. و قد بیّن جالینوس هذه المسألة فی مواضع مختلفة من آثاره، فهو أیضاً یصرّح بأنّ الآدمیّ لا یقنع بمرحلة مّا، و کلّما تحقّقت له مرحلة تطّلع إلی مافوقها؛ فالمرحلة الأعلی نصب عینیه دائماً، و لا ینعطف نظره إلی الأسفل[(۱۹۳)]؛ الأمر الّذی یذکرنا بیت سعدی:

یستولی الملک علی الاقلیم  و فکره مقیّد فی طمع الآخر[(۱۹۴)]

و یقول أیضاً: إنّ صفة النّفس، أنّها لو اعطیت ما تمنّت، تزداد قوّتها و حرصها، و ترغب فی المزید؛ أمّا إذا حکمت، فإنّها تقبل الإصلاح و تتهذّب[(۱۹۵)]؛ هذا المعنی الّذی یشیر إلیه قول أبی ذؤیب الهذلی أیضاً:

والنّفس راغبة إذا رغّبتها  و إذا تردّ إلی قلیل تقنع[(۱۹۶)]

و یری جالینوس أنّ حبّ الرّیاسة والجاه فی الآدمیّ، نتیجة لمیل النّفس الغضبیّة، و یعتقد أنّ هذا المیل یجرّ الإنسان من المرحلة الإنسانیّة إلی البهیمیّة[۱۹۷].

ثمّ أورد الرّازی الفصل التّاسع عشر من الکتاب تحت عنوان «فی السّیرة الفاضلة»؛ حیث قال : إنّ السّیرة الفاضلة هی السّیرة الّتی أتبعها أفاضل الفلاسفة، و مضوا علیها». و فی رأیه أنّ السّیرة الفاضلة عبارة عن العدل والشّرف مع النّاس و استشعار العفّة والرحّمة و إرادة الخیر للجمیع والسّعی فی تأمین المصلحة لهم[۱۹۸] و قد أشار فی مکان أخر، إلی أنّهم جماعة المتفلسفین، هم من بذلواقصاری جهودهم فی مخالفة هوی النّفس و إذالالها و إماتتها[۱۹۹] کما أورد فی کتاب **السّیرة الفلسفیة** شرحاً مبسوطاً للسّیرة الّتی یجب أن یتّصف بها الفیلسوف، والمنهج الّذی یجب أن یتصرّف تبعاً له؛ هذا و لو أنّ هدفه الأصلی من تحریر تلک الرّسالة کان بیان سیرته الشّخصیّة والدّفاع عنها. علی أنّنا نشاهد البحث فی شأن السیّرة العادلة الفاضلة، الّتی یجب علی الفیلسوف أن یطبق حیاته علیها، فی سائر الکتب الإسلامیّة أیضاً؛ من جملتها : **تحصیل السّعادة**[۲۰۰] لأبی نصر الفارابی، و **الرّسالة الجامعة**[۲۰۱] للحکیم المجریطی؛ حیث یعرّفان الفیلسوف الواقعی و یعیّنان وظیفته[۲۰۲]. و قد بنی هذا التّقدیر الرّفیع لمرتبة الفیلسوف و التّوقع منه أن یعمل علی السّیرة المرضیّة لدی الأستاذ، علی أنّهم قالوا فی تعریف الفلسفة، إنّها عبارة عن التّشبّه باللّه علی الطّاقة الإنسانیّة من أجل تحصیل السّعادة الأبدیّة[۲۰۳]. و قد أورد الرّازی عین هذا التّعریف فی کتاب **السّیرة الفلسفیّة**[۲۰۴].

لقد اعتقد الفلاسفة أنّ سقراط، هو المثل الکامل للفیلسوف، بحیث ینبغی أن تکون سیرته و منهجه أسوة للآخرین؛ فحاول الرّازی بدوره فی **السّیرة الفلسفیّة** أن یدلّل علی أنّه لم یعدل عن منهج الفیلسوف العظیم سقراط، و أنّه حقاً جدیر باسم الفیلسوف. علی أنّ الواجب أن نأخذ بعین الاعتبار أنّ استشهاد سقراط و زهده و ورعه، کانت موجباً لأن تعتبر سیرته بمنزلة السّیرة العادلة والسّنة الفاضلة، الّتی یجب أن یتصرّف فیلسوف طبقاً لها. لقد مجد أفلاطون فی کتاب **احتجاج سقراط علی أهل أثینا** تمسّک سقراط بالسّیرة الفاضلة و ترجیحه الموت علی الحیاة المصحوبة بالسّیرة القبیحة[۲۰۵]. واعتبر جالینوس سقراط المثل الکامل ممّن احتقرّوا اللّذّات الدّنیویّة بمنظور أفعال النّفس النّاطقه، و مجده علی ذلک[۲۰۶]. کما أنّ سیرة سقراط، قد اشتهرت بین المسلمین أیضاً، و أئتسی بها الفلاسفة الإسلامیّون بدورهم.

فكتب يعقوب بن اسحق الكندی ثلاثة كتب، أحدها **فی فضيلة سقراط**، والثّانی **فی ألفاظ سقراط**(۲۰۷)، والثّالث الآخر **فی قتل سقراط**. و عند ما كان أبوالوفا مبشّر بن فاتک يتعرّض للحديث عن سقراط، و يفتح باباً لرواية أقوال الحكميّة، كان يقول: «أخبار سقراطيس الزّاهد» فيجعل كلمة الزّاهد صفة لسقراط فی عنوان الفصل أوالباب(۲۰۸). و لقد ذهبت المبالغة فی زهد سقراط، حتّی نسبت إليه الإقامة فی الخابية، بمعنی اعتزال الدّنيا و استطابة البقاء فی خابية. أمّا ابن القفطی، فيستهلّ حديثه عن سقراط، علی هذا النّحو: «و يعرف بسقراط الحبّ لأنّه سكن حبّاً، و هو الدنّ، مدّة من عمره و لم ينزل بيتاً»(۲۰۹). كما أشار أبوالحسن الشّشتری أيضاً إلی ذلک الأمر فی أحد قصائده:

و تـيمّ البـاب الهـراس كـلّهم     و حسبک من سقراط أسكنه الدّنّا(۲۱۰)

والرّازی هو الآخر، هناک حيث يتناول عدم أهميّة البدن فی معرض اتّصافه بالكون والفساد و شرف النّفس و بقائها، يقول: «فهذه جملة من رأی فلاطن و من قبله سقراط المتخلّی المتألّه»(۲۱۱). ثمّ يستعمل ابن القفطی كلمة «المتخلّی» فی صدد سقراط بمزيد من الإيضاح فيقول: «المتخلّی عن تنزّهات هذا العالم الفانی»(۲۱۲).

و هكذا يتأتّی لدينا ممّا تقدّم، أنّ الرّازی إذا كان قد توجّه إلی أفلاطون و جالينوس من حيث الفلسفة النّظريّة، فقد توجّه إلی سقراط من حيث الفلسفة العمليّة؛ كما أنّه يذكره فی كلّ من كتابيه: **الطّبّ الرّوحانی** و**السّيرة الفلسفيّة**، باحترام و تقديس؛ هذا، علی أنّ التّعريف الّذی عرّف الرّازی به الفلسفة، يعنی التّشبّه باللّه، منسوب فی آثار افلاطون إلی سقراط.

فأفلاطون فی كتاب Theaetetus القائم علی المحاورة بين سقراط و تيودروس (Theodorus) و ثينتوس يقول نقلاً عن سقراط: ينبغی لنا بأسرع ما يمكن أن نطير إلی السّماء، و هذا الطّيران عبارة عن التّشبّه باللّه علی قدر الإمكان(۲۱۳) كما أنّ جالينوس أيضاً يقول: العاقل من تشبّه باللّه(۲۱۴).

ثمّ يأتی الرّازی علی الكتاب بفصله الأخير عن «الخوف من الموت». أنّه يعتقد أنّ الآدمی إذا قبل هذه الحقيقة، من أنّه سيكون بعد الموت علی حالة أحسن و أجمل ممّا كان عليه قبله، فسوف يزول عنه الخوف من الموت، ثمّ يقول بعد ذلک: إنّ من يعتقد بفناء النّفس بعد فناء البدن، موقن بأنّه لن يضارّ أو يؤذی بعد الموت؛ فالأذيّة والألم مشروطان بالحسّ والحسّ خاصّة الأحياء. و عليه، فالحالة الّتی لا أذيّة فيها أو ضرر (= بعد الموت)، أحسن و

أفضل من الحالة الّتی یبتلی فیها بالألم و الأذیّة(= قبل الموت). أمّا ذاک الّذی یعتقد بأنّ هناک عاقبة تنظره بعد الموت، فیجب الّا یخاف هو الآخر؛ لأنّه إذا کان من أهل الخیر والفضیلة و لا یقصّر فی أداء واجبات الشّریعة فهو علی یقین بأنّه سیصل إلی الرّاحة المقیمة و النّعیم الدّائم «فان شکّ شاکّ فی هذه الشّریعة و لم یعرفها و لم یتیقّن صحّتها فلیس إلّا البحث والنّظر جهده و طاقته. فإن أفرغ وسعه وجهده غیر مقصّر و لأوان فانّه لا یکاد یعدم الصّواب. فإن عدمه ـ و لا یکاد یکون ذلک ـ فاللّه تعالی أولی بالصّفح عنه والغفران له إذ کان غیر مطالب بما لیس فی الوسع».(۲۱۵) و أشار أفلاطون فی آثاره مرّات إلی الموت، فهو یقول: إنّ الخوف من الموت دلیل علی عدم العقل، فأنّی لنا أنّ هذا الموت الّذی یظنّه النّاس أکبر شرّ، لیس أکبر خیر(۲۱۶)؟ و فی مکان آخر یقول: أنّی لنا أنّ الحیاة لیست هی الموت، والموت لیس هو الحیاة(۲۱۷)؟ هذا، و قد طرحت مسالة الألم الجسمانی عند الموت أیضاً بمعرفة العلماء فنفوها؛ و من بینهم ابن حزم، ففی أحدی رسائله تعرف باسم **فی ألم الموت** یقول: «لقد اختلف المتقدّمون من أهل الطّبائع فیما إذا کان الموت یؤلم أم لا؛ فقال البعض إنّه لا یؤلم أصلاً بدلیلین، أحدها حسّی، والآخر عقلیّ، و إن کان یرجع الی الحسیّ هو الآخر؛ فأمّا الدّلیل الحسیّ، فهو أنّه إذا کان من أشرف علی الموت یحسّ بألم فذلک ألم مرض، و لهذا کانت کلمة «راحة الموت» ورداً علی الألسن. و أمّا الدّلیل العقلی، فهو أنّ الألم لا یحدث للمألوم حین و قوعه مطلقاً، و إنّما یظهر فی اللّحظة التّالیة للوقوع، والنّفس لیست باقیة بعد الموت حتّی تحسّ الألم البدنی، لأنّها حال الموت تنفصل من البدن»(۲۱۸). الّا أنّ الرّازی فی هذا البحث، لم یشر إلی نوعی الموت اللّذین رویا عن أفلاطون، و کثیراً مّا یشاهدان فی آثار الصّوفیة؛ فقد کان أفلاطون معتقداً بأنّ الموت موتان، إرادیّ، و طبیعیّ؛ فکلّ من أمات نفسه موتاً إرادیاً، کان الموت الطّبیعیّ له حیاة.(۲۱۹) علی أنّه لا یقصر عدم مشاهدة التّوجیهات الصّوفیة لدی الرّازی علی هذا المورد فحسب، و إنّما هی لا تشاهد فی أیّ مورد آخر عنده؛ و هذا، لأنه لم یخطّ خارج حدود الفلسفة. و إذا کان حمید الدین الکرمانی قد اعترض علی الرّازی لاعتقاده بأنّ اللّه لا یؤاخذ عبده الّذی لم یوفق إلی الیقین رغم سعیه بقوله: «إنّ مثل هذا الشّخص یکون بمنزلة السّباع و الوحوش مورد غضب اللّه و سخطه»(۲۲۰)، فإنّ هناک بین المسلمین آخرون یشترکون مع الرّازی فی عقیدته، منهم ابن رشد الاندلسی، الّذی یقول: «ینبغی ألّا یکون الاختلاف فی المسائل الفلسفیّة موجباً لأن یرمی أحد الطّرفین بالکفر؛ لأنّ الطّرفین إذا کان کلاهما مصیباً فهما مأجوران؛ و إذا أخطاء أیّ

منهما فهو معذور؛ لأنّه إذا ما تقاعدت به نفسه، لما يؤيّدها من الأدلّة والبراهين، عن تصديق أمر، فإنّ ذلک يکون بالنّسبة له أمراً اضطراريّاً لا اختياريّاً». (۲۲۱)

و أخيراً، إذا کانت هناک کلمة تقال فی الختام، فهی أنّ کتاب **الطّبّ الرّوحانی** لا يستوفی حقّه من البحث فی مثل هذا المجال؛ فلم تکن هناک مندوحة من اتّباع الحکمة القائلة ما لا يدرک کلّه لا يترک کلّه. و لعلّ عذرنا واضح فی تناول أقوال الرّازی باختصار و رعاية الايجاز فی توضيحها و شرحها.

۱.سورة البقرة الآية ۱۰

۲-للإطّلاع على ما أحرزه الرّازی من مقام طبّی فی أوربا، ارجع إلى الکتب الآتية :

J. Freind : *The History of Physic from the time of Galen to the Beginning of the Sixteenth century* (2 Vols, London, 1726 - 1727) V. 2, p. 48 ff.

E. T. Withington : *Medical History from the Earliest Times* (London, 1864) P. 145 ff.

M. Neuburger : *History of Medicine*, trans. E. Playfair (2 vols, London, 1910) v. 1 P. 260 ff.

E. G. Browne : *Arabian Medicine* (Cambridge Univ. Press. 1921) P. 44 ff.

و قد ترجم هذا الکتاب إلى الفارسيّة تحت عنوان : **طبّ اسلامی** سنة ۱۳۳۷ شمسيّة فی طهران بمعرفة مسعود رجب نيا.

D. Campbell : *Arabian Medicine and its Influence on the Middle Ages* (2 Vols, London 1926) P. 65 ff.

C. A. Elgood : *A Medical History of Persia and the Eastern Caliphate from the Earliest Times until the Year 1932* (Cambridge P. 184 ff.)

F. J. Carmody : *Arabic Astronomical and Astrological Sciences in Latin Translation* (University of California Press 1956) P. 132 ff.

A.A. Castiglioni : *A History of Medicine* trans. E. B. Krumbhaar (New york, 1958.) P. 267 ff.

۳-للإطلاع علی هذا المطلب أنظر :

W. D. Sharp : «Thomas Linacer» *Bulletin of History of Medicine* (Baltimore, 1960) P. 253.

B. Chancer : «Early Printing of Medical Books and some of the Printers who Printed them» *Bulletin of the History of Medicine* (Baltimore, 1948) P. 648.

۴-ابن جلجل : **طبقات الأطبّاء و الحکماء** (القاهره - ۱۹۵۵)، ص ۱۹.

۵-اسحق بن حنین : **تاریخ الأطبّاء و الفلاسفة**، مجلة اورینز Oriens المجلد ۷ العدد ۱ (لیدن - ۱۹۵۴)، ص ۶۷. الترجمة الإنجلیزیّة للکتاب المذکور بمعرفة فرانز روزنتال F. Rosenthal ، ملحقة بالمتن العربی. و قد نقلها الدّاعی (مهدی محقق) إلی الفارسیة أیضاً و نشرت فی مجلة **کلیّة الاداب بجامعة طهران** فی عامها الثانی عشر، العدد ۳ (طهران - ۱۳۴۴ش) من الصفحة ۳۳۹ الی ۳۵۴.

۶-المأخذ السّابق، ص ۶۹.

۷-أبوالحسن الطّبری : **المعالجات البقراطیّة** (النّسخة الخطّیة الخاصّة بمکتبة أسلر Osler Library الکائنة فی کلیّة الطب بجامعة مک جیل بمنتریال فی کندا، والمحرّرة سنة ۶۱۱ هجریّة)، ص ۷۶.

۸-أبوالرّیحان البیرونی : **تحدید نهایات الأماکن** (أنقره ۱۹۶۶)، ص ۲۷۲.

۹-ابن میمون الاسرائیلی : **ردّ موسی بن میمون القرطبی الإسرائیلی علی جالینوس فی الفلسفة و العلم الإلهی**، مجلّة کلیة الاداب بالجامعة المصریّة، المجلد الخامس، الجزء الاول (القاهرة ۱۹۳۷)، ص ۸۰، و تشتمل المقالة المذکورة علی جزء من فصول موسی بن میمون فی الطّب قد عبّر هو عنها **بالشّکوک علی جالینوس** و قد ترجم هذا الجزء إلی الإنجلیزیة بمعرفة الدّکتور یوسف شاخت J. Schacht و الدّکتور ماکس مایرهوف M. Meyerhof و طبع مع مقدمة بنفس اللّغة فی المجلة المذکورة تحت عنوان :

«Maimonides Against Galen on Philosophy and Cosmogony»

۱۰-جالینوس : **فی التّجربة الطّبیة** (اکسفورد ۱۹۴۴)، ص ۱. و قد نقل هذا الکتاب علی ید حنین بن إسحق إلی السّریانیّة ثمّ ترجم بالعربیّة من السّریانیة بمعرفة حبیش بن الحسن. و

ترجمة ريشارد والزر R. Walzer الأستاذ بكلية Oriental College باكسفورد إلى الإنجليزية و نشره مع مقدّمته هو تحت عنوان :

Galen on Medical Exprience

۱۱–إسحق بن حنين : **تاريخ الأطبّاء و الفلاسفة**، ص ۶۷.

۱۲–المسعودى : **مروج الذّهب** (القاهرة – ۱۳۷۷ ق.) ج ۴، ص ۷۹.

۱۳–ارجع إلى الحاشية رقم ۷ (ابوالحسن الطبرى...)

۱۴–ناصر خسرو : **الدّيوان** (طهران ۱۳۰۷ – ۱۳۰۴)، ص ۳۴۷؛

درد گنه را نيافتند حكيمان جز كه پشيمانى اى برادر درمان

۱۵–ابن أبى أصيبعة : **عيون الأنباء فى طبقات الأطبّاء** (بيروت ۱۹۶۵)، ص ۴۱۵. انّما قصد بكلمة «عرب» هنا كلمة «إسلام» و للأسف أنّ المستشرقين هكذا يستعملونها ممّا يؤدّى إلى اشتباه غير أهل العلم. نالينو يقول : «عرب تطلق بمعنى ثانوى على جميع الأمم و الشّعوب الّتى كانت تسكن الممالك الأسلامية و تستعمل اللّغة العربيّة فى التّأليف، و عليه فالكلمة شاملة للإيرانى و الهندى و التّركى و السّورى و المصرى و من كان من البربر والأندلسى و غيرهم». كتاب **علم الفلك** (روما ۱۹۱۱)، ص ۱۷؛ و ارجع إيضاً الى B. Lewis : The Arabs in History (New York 1960) P. 14. لم يكن بدون مناسبة أن يقال انّ الرّازى من جهة الفلسفة أيضاً قد أطلق عليه «فيلسوف العرب» ارجع إلى : كتاب **غاية الحكيم و أحقّ النّتيجتين بالتّقديم**، المنسوب إلى أبى القاسم مسلمة بن أحمد المجريطى (هامبورج – ۱۹۲۷) ص ۱۴۴.

۱۶–ابن مسكويه : **الفوز الأصغر** (بيروت ۱۳۱۹ ق.) ص ۶۸.

۱۷–إبن حزم الأندلسى : **رسالة مراتب العلوم** (رسائل ابن حزم الاندلسى، بولاق مطبعة الهنا)، ص ۷۹.

۱۸–جالينوس : **جوامع كتاب طيماؤس فى العلم الطّبيعى** (لندن ۱۹۵۱)، ص ۳۱. طبع المتن العربى لهذا الكتاب مع الترجمة اللّاتينيّة و فهرست كلماته الفلسفيّة اللّذين قام بهما بول كراوس و رتشارد والزّر فى مجموعة (Plato ArabusI) تحت عنوان :

Galen Compendium Timaei Platonis

۱۹–**قران كريم** : سورة البقرة، الاية ۱۰.

۲۰–إبن القيّم الجوزية : **الطّبّ النبوىّ** (القاهرة ۱۳۷۷ ق)، ص ۱.

۲۱–نشر هذا القسم «الجزء الأوّل» و کان کراوس قد هیّأموادّ الجزء الثّانی من (الرّسائل الفلسفیّة) للطّبع، هذا بناء علی إشارته شخصیّاً فی الجزء الأوّل، و لکنّه للأسف انتحریوم ۱۲ اکتوبر ۱۹۴۴ فی القاهرة، و انتقلت تلک الموادّ إلی المؤسّسة الفرنسیّة لعلم العادیات الشّرقیّة. و کان کراوس من کبار المستشرقین و قد ترک فی مدی حیاته العلمیّه القصیرة نسبیّاً آثاراً قلّ نظیرها، و من أجل تعرّف أکثر علی آثار کراوس ارجع إلی مقالة رزنتال عن **مجموعة رسائل جابر بن حیّان** الّتی طبعت بمعرفة کراوس، فی مجلة :

American Oriental Society (Baltimor, 1945) P. 68.

۲۲–طبعت هذه المقالة فی مجلّة **أکادمیّ علوم هولندا** (أمستردام ـ ۱۹۲۰)، ص ۱ ـ ۱۷ تحت عنوان :

De «Medicina mentis» Van den Arts Razi

23. The Spiritual Physick of Rhazes.

24. P. Kraus : Raziana I, *Orientalia, N. S. IV* (Rome 1935) P. 300 - 334.

25. *Encyclopedia of Islam.* Vol. I. N. S. P. 328.

۲۶–نشرة المؤتمر الأهلی للیونسکو بإیران العدد ۲۳ بمناسبة الذکری المائة بعد الألف لمیلاد الرّازی (و قد رجع إلی تلک الطّبعة فی هذا البحث).

۲۷–کتاب المنصوریّ أهمّ کتاب للرّازی لأنّه أتّمه فی حال حیاته، فکتابه **الحاوی** قد نظم بعد وفاته بمعرفة تلامذته، و یعتقد بعض العلماء أنّ کتاب **الجامع الکبیر** الّذی یقول الرّازی عنه فی **السّیرة الفلسفیّة** ص ۱۰۲، إنّه صرف فی تألیفه خمس عشرة سنة من عمره بلیالیها و أیّامها، هو کتاب **المنصوری** لاکتاب **الحاوی**، ارجع إلی :

ا. ز. اسکندر : الرّازی و محنة الطّبیب، **مجلة المشرق** (بیروت ـ ۱۹۶۰)، ص ۴۷۶.

۲۸–الرّازی : **الطّبّ الرّوحانی** (الرّسائل الفلسفیّة)، ص ۱۵.

۲۹–الرّازی : **السّیرة الفلسفیّة**، ص ۹۱.

۳۰–الأب رتشارد یوسف مکارثی الیسوعی : **التّصانیف المنسوبة إلی فیلسوف العرب** (بغداد ـ ۱۹۶۲) ص ۴۳.

31. R. Walzer : *Greek into Arabic* (Oxford 1962) P. 223.

۳۲–ابن مسکویه : **تهذیب الأخلاق و تطهیر الأعراق** (بیروت دارمکتبة الحیاة ـ ۱۹۶۱)، ص ۱۶۷.

٣٣-الكندي: في حدود الأشياء و رسومها (رسائل الكندي الفلسفية، القاهرة ـ ١٣٦٩ ق.)، ج ١ ص ١٧٨.
٣٤-و في كتبه الأخرى أيضاً مثل: **الفوز الأصغر** و كتاب **السّعادة**.
٣٥-طبع هذا الكتاب في **مجموعة رسائل البلغاء** (الطبعة الرابعة، القاهرة ـ ١٣٢٦)، ص ٤٨٣ـ٥٢٢.
٣٦-ابن سينا: **تسع رسائل في الحكمة والطّبيعيّات** (القاهرة ـ ١٣٢٦ ق.) ص ١٥٢.
٣٧-**رسائل إبن حزم الأندلسي**، ص ١١٥ ـ ١٧٣.
٣٨-طبع هذا الكتاب في القاهرة سنة ١٣٢٩ ق.
٣٩-جرجي زيدان: **تاريخ آداب اللّغة العربيّة** (القاهرة ١٩١٢)، ج ٢، ص ٢١٤
٤٠-مير سيّد شريف الجرجاني: **التّعريفات** (القاهرة ١٣٥٧ ق.)، ص ١٣٢.
٤١-إبن الجوزي: **الطّبّ الرّوحاني** (دمشق ـ ١٣٤٨ ق.)، ص ٥. في فضل العقل
٤٢-أيضاً ص ٥ «في ذمّ الهوى»
٤٣-طبع هذا الكتاب في القاهرة سنة ١٩٦٢. عنوان بابيه الاول و الثاني ككتابه الاخر أيضاً جاء بتبعه للرّازي على هذا النّحو: «**في ذكر العقل و فضله و ذكر ماهيّته**... **في ذمّ الهوى و الشّهوات**».
٤٤-كان أبو حاتم أحمد بن حمدان الرّازي من مشاهير دعاة الاسماعيلية و كان من معاصري محمّد بن زكريّا. و قد جمع مناظراته مع الرّازي في كتاب سمّاه **أعلام النّبوة**. و يوجد ميكروفيلم هذا الكتاب و نسخة مصوّرة في المكتبخانة المركزيّة بجامعة طهران؛ كما طبع كراوس قسماً من هذا الكتاب سنة ١٩٣٦ في روما تحت عنوان: Raziana II؛ ثمّ في سنة ١٩٣٦ **في الرّسائل الفلسفيّة** تحت عنوان: **المناظرات بين أبي حاتم الرّازي و أبي بكر الرّازي**. و قد ترجم نفس هذا القسم سنة ١٣٣٣ ش بمعرفة المحترم حسين واعظ زاده (الحكيم الإلهي) إلى الفارسيّة و طبع في مجلّة **فرهنگ ايران زمين** الدّفتر ٢، ٣
٤٥-الرّازي: **رسائل الفلسفيّة** (منقول من **أعلام النّبوة**)، ص ٣٠٠
٤٦-صاعد بن أحمد الأندلسي: **طبقات الأمم** (بيروت ١٩١٢)، ص ٣٣
٤٧-أبوالحسن المسعودي: **التّنبيه والاشراف** (بغداد ١٣٥٧ ق.)، ص ٨١
٤٨-المقدسي: **البدء و التّاريخ** (پاريس ١٩١٩ ـ ١٨٩٩)، ج ٤ ص ٢٥. للإطّلاع على عقيدة الإيرانيّين القدماء بخصوص قدم الزّمان والمكان ارجع إلى: R.C. Zaehner Zurvan

(Oxford 1955) P. 208.

۴۹-صاعد الأندلسی : **طبقات الأمم**، ص ۳۳.

۵۰-أبوالرّیحان : **رسالة أبی ریحان فی فهرست کتب الرّازی** (پاریس ۱۹۳۶ م) رقم ۱۴۰ و فی فهرست ابن الندیم (المطبعة الرّحمانیّة بمصر)، ص ۴۱۶ جاء «فیما جری بینه و بین سیسن المنانی»، سیس أوسیسن Sisinnious أحد تلامذة مانی و قد أصبح الخـلیفة العـامّ للمانویّین بعد وفاة مانی بناءً علی وصیّته و تعیینه، و کان مرکزه فی بابل : ارجع إلی التّرجمة الفارسیّة **ایران فی زمان السّاسانیین** کریستن سن (طهران الطّبعة الثانیة)، ص ۲۲۴.

۵۱-الرّازی : **الطّبّ الرّوحانی** (الرّسائل الفلسفیّة)، ص ۹۱.

۵۲-الرّازی : **السّیرة الفلسفیّة**، ص ۹۷ و ۹۹.

۵۳-المقدسی : **البدء والتّاریخ**، ج ۳، ص ۱۱۰.

۵۴-إبن بابویه : **کمال الدّین و تمام النّعمة** (هایدلبرج ۱۹۰۱)، ص ۳.

۵۵-W. Ivanow : Ismaili Literature (Teheran, 1963) P. 42، و قد نشر هذا الکتاب سنة ۱۹۳۳ فی لیدن تحت عنوان :

A Guide to Ismaili Literature

۵۶-لقد کان جالینوس یعتبر فی العالم الإسلامی المثل الأعلی و النّموذج الکامل للـطّب، یقول المتنبّی فی دیوانه (برلین ـ ۱۸۹۱ ص ۹۴)

لما وجدت دواء دائی عندها　　　هانت علیّ صفات جالینوسا

57. *Encyclopaedia of Islam*. Vol. I. N. S. P. 234.

۵۸-إبن أبی أصیبعه : **عیون الأنباء فی طبقات الأطبّاء**، ص ۱۴۷.

۵۹-نقل عن ملحق کتاب **جوامع طیماؤس فی العلم الطّبیعیّ**، ص ۳۹.

۶۰-نقل عن ملحق کتاب **جوامع طیماؤس فی العلم الطّبیعیّ**، ص ۳۵.

۶۱-إبن أبی أصیبعة : **عیون الأنباء فی طبقات الأطبّاء**، ص ۱۴۷.

۶۲-أبونصر الفارابی : **إحصاء العلوم** (مجریط = مدرید، ۱۹۵۳)، ص ۹۶.

۶۳-ارجع إلی رقم ۱۸.

۶۴-أبوریحان البیرونی : **رسالة فی فهرست کتب الرّازی**، رقم ۱۰۷.

65. Galen on the Passions and errors of the soul (Ohio University Press, 1963) P. 46

۶۶–لقد أورد بول كراوس فی مقدّمته لكتاب **مختصركتاب الأخلاق** لجالينوس ـ (مجلّة **كليّة الاداب بالجامعة المصريّة**،المجلّد الخامس،الجزءالاوّل،القاهره-۱۹۳۷)،ص ۲۴ ـ ۱، الفقرات من كتاب **الاخلاق** لجالينوس الّتی نقلها العلماء الاتی ذكرهم فی كتبهم : من إبن القفطی فی **تاريخ الحكماء** ص ۱۲ من إبن أبی أصيبعة فی **عيون الأنباء**، ص ۱۵ من أبی ريحان فی **رسالة فی فهرست كتب الرّازی**، ص ۱۶ من المسعودی فی **التّنبيه والاشراف**، ص ۱۹، من أبی أيّوب الاسرائيلی فی **إصلاح الأخلاق** و أبی ريحان فی **تحقيق ماللهند**، ص ۲۱ من أبی سليمان السّجستانی فی **منتخب صوان الحكمة**. كما ذكر سترن أيضاً فقرات هذا الكتاب الّتی نقلها قدامة بن جعفر فی **نقد النّثر**، و أبوالحسن الطّبری فی **المعالجات البقراطيّة** و موسی بن عذار فی كتاب **الحديقة فی معنی المجاز والحقيقة** والمروزی فی كتاب **طبايع الحيوان** و عبدللّه بن فضل فی **ردّ التّنجيم**، و ذلک فی إحدی مقالاته و ترجمها إلی الإنجليزية أيضاً، ارجع الی :

S. M. Stern : «Some Fragments of Galens on Disposition in Arabic», *The Classical Quarterly* (Oxford 1956) P. 91 - 104

كما أنّ ابن مسكويه قد نقل قسماً من كتاب **أخلاق النّفس** لجالينوس فی كتاب **تهذيب الأخلاق و تطهير الأعراق**.

۶۷–بول كراوس : مقدّمة **مختصر كتاب الأخلاق** (مجلّة **كليّة الاداب** بالقاهرة، المجلد ۵، الجزء ۱، ۱۹۳۷)، ص ۱۲.

68. N. Morata : «Un Cataloge de los fondos Arabes Primitivos de escorial» *Al Andalus*, (Madrid 1934) vol, II P. 118.

۶۹–مقدّمة كراوس ص ۲۴ ـ ۱، متن الكتاب ص ۵۱ ـ ۲۵.

70. *Encyclopaedia of Islam*. Vol. I, N. S., P. 327.

۷۱–إبن أبی أصيبعة حيث ذكر اسم المقالتين المذكورتين : **كتاب الأخلاق** أربع مقالات، ارجع إلی عيون الأنباء، ص ۱۴۷.

72. R. Van der Elst, *Traité des Passions de L´ame et de erreurs par Galien*(Paris. 1914).

۷۳–طبعت التّرجمة الإنجليزيّة لأصل **أخلاق نيكوماخس** تحت عنوان : Ethica Nicomachia سنة ۱۹۲۵ فی آكسفورد ضمن مجموعة آثار أرسطو The works of

Aristotle و قد أرجعنا فی هذا البحث إلی هذه الطّبعة.

74. Encyclopaedia of Islam Vol. I. N. S., P. 327.

۷۵–مجلة **الأندلس** (ارجع إلی الحاشیة رقم ۶۸).

76. A.J. Arberry «Nicomachean Ethics» in Arabic *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* (London 1955) P. 1

۷۷–إبن مسکویه : **تهذیب الأخلاق و تطهیر الأعراق**، ص ۱۱۱.

۷۸–أبوالحسن العامریّ : **السّعادة و الإسعاد فی السّیرة الإنسانیّة** (فسبادن ۱۹۵۸) ص ۲۰۱.

۷۹–R. Walzer : Greek into Arabic, P. 220. الدّلیل الواضح علی الإستقلال الفکریّ للرّازی هو أنّه مع احترامه الزّائد لجالینوس و أنّه کان لایقتصر علی اعتباره أستاذه فقط بل کان یعتبره عظیماً و ولیّ نعمته، فقد کتب کتاباً تحت عنوان : **الشّکوک علی جالینوس** و فیه ردّ بعضاً من عقائد أستاذه الطّبیّة و الفلسفیّة. توجد نسخة من هذا الکتاب فی کتبخانة ملک الاهلیّة تحت رقم ۴۵۷۳. (طبع هذا الکتاب فی طهران مع المقدّمة بالفارسیّة و العربیّة و الانجلیزیة بعنایة مهدی محقّق)

۸۰–جاء اسم هذا الشّخص فی إبن النّدیم و إبن القفطیّ «إبن الیمان» و طابق فلوجل و بروکلمان بینه و بین أبی بکر محمّد إبن الیمان السّمرقندی المتوفی ۲۶۸، و لمّا کان قد جاء فی احدی نسخ ابن الندیم «ابن التّمار» فقد غلب علی حدس کراوس أنّه هو أبوبکر حسین التّمار الدّهریّ المتطبّب الّذی ورد اسمه فی أعلام النّبوة ضمن مناظرات الرّازی مع أبی حاتم (**الرّسائل الفلسفیّة**، ص ۲) فی الهامش.

۸۱–الرّازی : **الطّبّ الرّوحانی** (الرّسائل الفلسفیّة) ص ۱۷ و ۱۸.

۸۲–رشید الدّین فضل اللّه الهمدانیّ : **جامع التّواریخ**، قسم الإسماعیلیّة (طهران ۱۳۳۷ ش) ص ۱۳.

۸۳–الغزّالی : **فضائح الباطنیة** (القاهرة ۱۳۸۳ ق)، ص ۱۷.

۸۴–الکتاب الّذی ردّ فیه الرّاوندی النبوة، أی کتاب **الزمرّد** قد فقد، و لکنّ المؤیّد فی الدّین داعی الدّعاة الشّیرازی نقل فقرات منه فی «المجالس المؤیّدیة». ارجع إلی **من تاریخ الإلحاد فی الإسلام**، عبدالرّحمن بدوی (القاهرة ۱۹۴۵)، ص ۸۰.

۸۵–إبن النّدیم : **الفهرست** (القاهره ۱۳۴۸ ق)، ص ۲۴۸. یذهب الاحتمال القویّ إلی أنّ

العالم المذکور کان من أهل السّنة و الجماعة و قد ردّ الرّاوندی و الرّازی دفاعاً عن مسألة النبوّة، و يجب ألّا يفوتنا أنّ أهل السّنة أيضاً يعتقدون بأنّ العقول ليس لها تصرّف فی الأمور و أنّ إرشاد الرّسول و تعليماته ضروريّة، ارجع إلی : أبی منصور الماتريدیّ : **کتاب التوحيد** (نسخة کتبخانة جامعة کمبريج الخطيّه، رقم ۳۶۵۱ .Add) ص ۹۲، و عبدالکريم الشّهرستانیّ : **نهاية الإقدام فی علم الکلام** (لندن ۱۹۳۴)، ص ۴۲۶. و لقد جری بيان هذا الموضوع بهذه الکيفيّة لا فی الإسلام فحسب و إنّما فی اليهوديّة أيضاً، ارجع إلی : سعيد بن يوسف الفيومی : کتاب **الأمانات و الاعتقادات** (ليدن. ۱۸۸)، ص ۲۴.

۸۶–أبوالعلاء المعرّی : **لزوم مالايلزم** (القاهرة ۱۳۴۳ ق)، ج ۱، ص ۱۷۵.

۸۷–إبن مسکويه : **الفوز الأصغر**، ص ۱۰۸.

۸۸–الرّازی : **الطّبّ الرّوحانی** (الرّسائل الفلسفيّة)، ص ۲۷ ـ ۲۰.

۸۹–الرّازی : **الطّبّ الرّوحانی** (الرّسائل الفلسفيّة)، الصفحات ۵۵، ۵۶، ۵۹، ۶۳، ۷۰.

90. *Galen on the Passions and Errors of the soul.* P. 43, 60, 62.

91. Plato : *Laws 843 B.*

کلّ ما أرجع من هذا البحث إلی کتب أفلاطون، من مجموعة آثاره المترجمة بالإنجليزيّة و قد طبعت الطّبعة الرّابعة منها سنة ۱۹۵۳ فی اکسفورد تحت عنوان :

The Dialogues of Plato. Translated into English with Analyses and Introduction, by B. Jowett, M. A.

92. Plate, Republic 440 c.

۹۳–أبوالوفا مبشّر بن فاتک، **مختار الحکم و محاسن الکلم** (مدريد ۱۹۵۸)، ۱۵۸.

94. *Galen on the Passions and Errors of the Soul*, P. 28

۹۵–الرّازی : **الطّبّ الرّوحانی** (الرّسائل الفلسفيّة)، ص ۳۱.

۹۶–**نفس المرجع**، ص ۵۱.

۹۷–**نفس المرجع**، ص ۵۸. و تستعمل کلمة زمام «مهار» أيضاً فی الفارسيّة لهوی النفس :

هوی النفس زمام والنّاس کالإبل فلاتزمن ذلک البعير المخمور الابه

هوای نفس، مهارست، و خلق چون شتران

بغير آن، شتر مست را، مهار مگير

ارجع إلی :

R.A.Nicholson: *Selected Poems from the Divan-i Shams-i Tabriz* (Cambridge,1952) P. 311.

۹۸–الرّازی : **الطّبّ الرّوحانی** (الرّسائل الفلسفیّة)، ص ۶۳، ۷۹.

۹۹–**نفس المرجع**، ص ۸۹.

۱۰۰–**نفس المرجع**، ص ۹۴.

۱۰۱–**نفس المرجع**، ص ۸۸.

۱۰۲–**نفس المرجع**، ص ۸۵.

۱۰۳–یقول إبن رشد : القیاس العقلیّ فی مقابل القیاس الفقهیّ، و أکمل قیاس عقلیّ البرهان. ارجع إلی : **فصل المقال و تقریر مابین الشّریعة والحکمة من الإتصال** (لیدن ـ ۱۹۵۹)، ص ۶ و ۷. و ناصر خسرو (**الدّیوان** ص ۴۷۳) یقول :

تعلم القیاس العقلیّ مـن الحـجّة　　　　إذا کـنت رجـل قـیاس و حـجّة

بیاموزی قیاس عقلی از حجّت　　　　اگر مرد قـیاس حـجّتی هسـتی

و لکنّ الرّازی أراد من القیاس العقلیّ التّمثیل المنطقیّ، و هو نظیرالقیاس الفقهیّ و لکنّ فی المعقولات، و فی البیت الآتی لمولانا (المثنوی طبع لیدن ۱۹۲۵، ج ۱، ص ۱۸) أیضاً وردت کلمة قیاس و أرید منها التّمثیل :

ضحک الخلق مـن قـیاسه (= البـبغاء)　　　فـــقد ظـــنّ صــاحب الدّلق مــثله

از قـــیاسش خـــنده آمـد خـلق را　　　کو چو خود پنداشت صاحب دلق را

۱۰۴–و منها : «و من أضلّ ممن اتّبع هویه» (القصص الایة ۵۰)، «و أما من خاف مقام ربّه و نهی النّفس عن الهوی» (**النازعات** الایة ۴۰).

۱۰۵–حبیش بن إبراهیم التّفلیسی : **وجوه القرآن** (طهران ـ ۱۳۴۰ ش)، ص ۳۳.

۱۰۶–إبن منظور : **لسان العرب**، مادّة «هوی».

۱۰۷–الخطیب التّبریزی : **شرح مقصورة إبی درید** (دمشق ۱۳۸۰ ق)، ص ۱۹۱. و فـی **الادب الفارسی** أیضاً (خرد) = عقل یقابلها (هوی)، ناصر خسرو (**الدیوان** ۳۹۲) یقول :

إذا ســـــلمت زمـــــام العـــــقل للـــهوی

صـــرت کـــالحصان الشّـــارد دون عـــنان

و گـر عـنان خـرد دادهای بـدست هـوی

چو اسب لانه سرافشان و بی عنان شدهای

۱۰۸–الرّازی : **الطّبّ الرّوحانی** (الرّسائل الفلسفيّة)، ص ۷۳.

۱۰۹–الرّازی : **الطّبّ الرّوحانی** (الرسائل الفلسفيّة)، ص ۲۷ و ۲۸ و ۲۹.

110. Plato; *Republic* 504 A.

111. Plato : *Timaeus* 89 E.

۱۱۲–جالينوس : **جوامع طيماؤس فی العلم الطّبيعی**، ص ۳۳.

۱۱۳–جالينوس : **مختصر كتاب الأخلاق** (مجلة **كلية الاداب** بالقاهرة، ج ۵، الجزء ۱، سنة ۱۹۳۷)، ص ۲۷.

۱۱۴–المأخذ السّابق، ص ۲۸.

۱۱۵–حميد الدّين الكرمانی : **الأقوال الذّهبية** (المنقول فی حاشية الرّسائل الفلسفيّة)، ص ۲۸.

۱۱۶–أرسطو طاليس : كتاب **النّفس** (التّرجمة العربية، القاهرة ـ ۱۹۶۲)، ص ۱۲۱. و أرجع أيضاً الی : $\frac{A}{25}$ Aristotle De Anima 442.

117. M. C. Lyons : «An Arabic translation of the commentary of Themistius», Bulletin of the School of Oriental and African Studies (London, 1925) P. 426.

و لقد توفّرت نسخة من التّرجمة العربية لتفسير ثامسطيوس لكتاب **النّفس** لأرسطو فی مكتبة القرويين بمدينة فاس فی مراكش و قد نقل الجزء المذكور أعلاه منها. و قد لا حظ الدّاعی أخيراً فی أحد فهارس المطبوعات الشرقيّة أنّ الكتاب المذكور قد طبع سنة ۱۹۶۵ بمعرفة العالم المذكور الذی عرف علی النّسخة الخطّية تحت عنوان :

Arabic Version of Themistius. «De Anima»

۱۱۸–جالينوس : **مختصر كتاب الأخلاق** (مجلّة كليّة الاداب القاهرية، ج ۵، جزء ۱ سنة ۱۹۳۷) ص ۲۶.

۱۱۹–الكندی : **فی حدود الأشياء و رسومها** (رسائل الكندی الفلسفيّة)، ج ۱، ص ۱۷۷؛ يحيی بن عدی : **تهذيب الأخلاق** (رسائل البلغاء الطّبعة الرّابعة)، ص ۴۹۰؛ إبن مسكويه : **تهذيب الأخلاق و تطهير الأعراق**، ص ۱۹؛ إبن سينا : فی **علم الأخلاق** (تسع رسائل فی الحكمة و الطّبيعيّات)، ص ۱۵۲؛ إبن حزم : فی **مداواة النّفوس و تهذيب الأخلاق** (رسائل إبن حزم الأندلسی)، ص ۴۵.

۱۲۰–الفصل الثّالث : جملة قدّمت قبل ذكر عوارض النّفس الرّدية علی انفرادها.

۱۲۱–الرّازی : **الطّبّ الرّوحانی** (الرّسائل الفلسفیّة)، ص ۳۳، ۳۴، ۳۵.
۱۲۲–ابن مسکویه : **تهذیب الأخلاق**، ص ۱۶۶.
۱۲۳–أبوالوفا مبشّرین فاتک : **مختار الحکم و محاسن الکلم**، ص ۲۹۶.

124. *Galen on the Passions and Errors of the Soul*, P. 32, 33

۱۲۵–سعدی : **گلستان** (طهران ۱۳۱۰ ش)، ص ۱۳۰.

کو دشمن شوخ چشم ناپاک　　　تـا عـیب مـرا بـمن نـماید

۱۲۶–الرّازی : **الطّبّ الرّوحانی** (الرّسائل الفلسفیّة)، ص ۸۹.
۱۲۷–جالینوس : **جوامع کتاب طیماؤس فی العلم الطّبیعی**، ص ۲۶.

128. Plato : *Laws*, 73IE

129. *Galen on the Passions and Errors of the Soul* P. 30, 31

۱۳۰–ا. ی. ونسنک : **المعجم المفهرس لألفاظ الحدیث النّبوی** (لیدن ۱۹۳۶)، ج ۱، ص ۴۰۹.
۱۳۱–بدیع الزّمان فروزانفر، **أحادیث مثنوی** (طهران ۱۳۳۴)، ص ۲۵.

در وجود تو، شوم من، مـنعدم　　　چون محبّم، حبّ یعمی ویصم

۱۳۲–ایزوپ Aesop الکاتب الیونانیّ المعروف الّذی تشتهر قصصه و تمثیلاته (Fable) شهرة واسعة فی الغرب.
۱۳۳–جالینوس : **مختصر کتاب الأخلاق** (مجلّة کلیّة الاداب، القاهرة، ج ۵، جزء ۱، سنة ۱۹۳۷)، ص ۴۷.

۱۳۴–الرّازی : **الطّبّ الرّوحانی** (الرّسائل الفلسفیّة)، ص ۴۳ ـ ۳۵.
۱۳۵–توجد نسخة من هذه الرّسالة فی کتبخانة الفاتیکان برقم ۱۳۴۳ (کراوس، **حاشیة الرّسائل الفلسفیّة**)، ص ۳.
۱۳۶–الرّازی : **الطّبّ الرّوحانی** (الرّسائل الفلسفیّة)، ص ۴۲.
۱۳۷–جعفر بن أحمد السّراج : **مصارع العشّاق** (بیروت ـ ۱۹۵۸) ج ۱، ص ۱۵.
۱۳۸–الفارابی : **فلسفة أفلاطون و أجزاؤها** (لندن ـ ۱۹۴۳)، ص ۱۵. المتن العـربیّ لهـذا الکتاب مع فهرست من الکلمات الفلسفیّة و ترجمة لاتینیّة بمعرفة فرانز رزنتال و رتشادر والزّر و قد طبع فی مجموعة Plato Arabus II تحت عنوان :

Alfarabius de Platonis Philosophia

۱۳۹–اربری : أخلاق نیکوماخس بالعربیة، مجلّة مدرسة الألسنة الشّرقیّة لندن (لندن ـ ۱۹۵۵) ص ۴.

140. Aristotle : Ethica Eudemia 1243 B 15.

۱۴۱–إبن مسکویه : **تهذیب الأخلاق**، ص ۱۳۲. و یستنبط من شعر حافظ (**دیوان حافظ** طبعة القزوینی و غنی، ص ۱۴۰) عکس ذلک المطلب :

لو وقع ظلّ العاشق علی المعشوق، ماذا علیه لقد کنّا فی حاجة إلیه، و کان مشتاقاً لنا.

سایۀ معشوق اگر افتاد بر عاشق چه شد    ما باو محتاج بودیم او بما مشتاق بود

۱۴۲–عبدالرّحمن بن الدّباغ : **مشارق أنوار القلوب و مفاتیح أسرار الغیوب** (بیروت ۱۹۵۹)، ص ۹۷.

۱۴۳–علاء الدّین أبو عبداللّه مغلطای : **الواضح المبین فی ذکر من استشهد من المحبّین** (اشتوتکارت ـ ۱۹۳۶)، ص ۴۵.

۱۴۴–الرّازی : **الطّبّ الرّوحانی** (الرّسائل الفلسفیّة)، ص ۴۱. ربّما کان مأخذ القصّة المذکورة و مارواه أبوالوفا مبشّر بن فاتک واحداً : و عاتب أفلاطون بعض النّاس عن تخلّفه عن طلب العلم، فقال : شغلتنی عن ذلک اللّذّة. فقال : لو اشتغلت بالعلم لمّا وجدت للّذّة لذّة (**مختار الحکم و محاسن الکلم**، ص ۱۷۷) کما یتداعی البیت الاتی لناصر خسرو إلی الذّهن :

لو وصلت اللّذّة العلمیة من العالم إلی روحک

لن تشعر للذّة الجسمیّة بعد بلذة

لذّت علمی چو از دانا بجان تو رسد

زان سپس ناید بچشمت لذّت جسمی، لذیذ

۱۴۵–أبوالحسن الدّیلمی : **عطف الألف المألوف علی اللام المعطوف** (القاهره، ۱۹۶۲)، ص ۳۰.

۱۴۶–المأخذ السّابق، ص ۷۲.

۱۴۷–الرّازی : **الطّبّ الرّوحانی** (الرّسائل الفلسفیّة)، ص ۳۶.

۱۴۸–أبوریحان البیرونی : **رسالة فی فهرست کتب الرّازی**، رقم ۶۴، إبن أبی أصبیعة : **عیون الأنباء**، ص ۴۲۲.

۱۴۹–المأخذ السّابق، (=البیرونی) رقم ۶۵.

۱۵۰–ناصر خسرو : **زاد المسافرين** (برلين ۱۳۴۱ ق)، ص ۲۳۱.
۱۵۱–المأخذ السّابق، ص ۲۳۳.

152. Plato : Philebus 42 CD.

۱۵۳–جالينوس : **جوامع کتاب طيماؤس فی العلم الطّبيعی**، ص ۱۹.
۱۵۴–أبوالحسن العامری : **السّعادة والاسعاد فی السّيرة الإنسانيّة**، ص ۵۰.
۱۵۵–إبن مسکويه : **تهذيب الأخلاق**، ص ۴۶.
۱۵۶–أبوالحسن الطّبری : **المعالجات البقراطيّة**، ص ۱۰۴.
۱۵۷–أبوالحسن العامری : **السّعادة والإسعاد فی السّيرة الإنسانيّة**، ص ۵۰.
۱۵۸–حسن بن يوسف بن المطهر : **أنوار الملکوت فی شرح الياقوت** (طهران ۱۳۳۸ ش)، ص ۱۴۰.
۱۵۹–أبونصر الفارابی : **مبادیء الفلسفة القديمة** (القاهرة ـ ۱۹۱۰)، ص ۴. و يشتمل هذا الکتاب علی رسالتين و رسالة أخری باسم **عيون المسائل فی المنطق و مبادیء الفلسفة**.
۱۶۰–إبن القفطی : **تاريخ الحکماء** (ليبزج ـ ۱۹۰۳)، ص ۲۶.
۱۶۱–المأخذ السّابق، ص ۲۶۰.
۱۶۲–إبن العبری : **تاريخ مختصر الدّول** (بيروت ـ ۱۹۵۸)، ص ۴۶، لمزيد من الإطلاع علی «فورون» ليرجع إلی دائرة معارف الأخلاق و الدّين،
Encyclopedia of Religion and Ethics (New York) 1955 ذيل الکلمة، Pyrrhonism.
۱۶۳–أبوالوفا مبشّرين فاتک : **مختار الحکم**، ص ۲۹۵.
۱۶۴–المأخذ السّابق.

165. *Galen on the Passions and Errors of the Soul*, P. 29.

۱۶۶–**شرح نهج البلاغه**، ج ۴، ص ۵۴۷ (عن **أحاديث مثنوی** للأستاذ فروزانفر، ص ۱۶۷).
ناصر خسرو (**الدّيوان** ص ۴۱۴) يقول :

إذا کنت لا تـعرف جـوهر ذاتک ‏ ‏ ‏ أنّـــی لک أن تـعرف خـالقک؟!
چون گوهر خويش را ندانسـتی ‏ ‏ ‏ مر خالق خويش را کجا دانی؟!

۱۶۷–**يظهر أنّ هذا العبارة من کلام الامام علی (ع) فی نهج البلاغة.**

Golen on the Passions and Errors of the Soul, P. 53.

۱۶۹–أظنّ أنّی رأيت هذا البيت فی التّمثيل و المحاضرة للنعالبی و لکنّ يؤسفنی الّا يتوفّر

الکتاب لدیّ.

۱۷۰–سعدی : **گلستان**، ص ۲۵.

بمیر تا برهی ای حسود کاین رنجیست    که از مشقّت آن جز بمرگ نتوان رست

۱۷۱–الرّازی : **الطّبّ الرّوحانی** (الرّسائل الفلسفیّة)، ص ۵۵.

172. *Galen on the Passions and Errors of the Soul*, P. 38

۱۷۳–P. 57 (المأخذ السّابق).

۱۷۴–سعدی : **گلستان**، ص ۱۷. دروغی مصلحت آمیز، به که راستی فتنه انگیز.

175. *Galen on the Passions and Errors of the Soul*, P. 60.

۱۷۶–أبونصر الفارابی : **تلخیص نوامیس أفلاطون**، ص ۱۰.

۱۷۷–الرّازی : **الطّبّ الرّوحانی** (الرّسائل الفلسفیّة)، ص ۸۴.

۱۷۸–أبوالحسن العامری : **السّعادة و الإسعاد فی السّیرة الإنسانیّة**، ص ۹۲.

۱۷۹–أبونصر الفارابی : **تلخیص نوامیس أفلاطون** (لندن ـ ۱۹۵۲)، ص ۱۰. لقد طبع المتن العربی لهذا الکتاب مع التّرجمة اللاتینیة بمعرفة جبریلی F. Gabrieli فی مجموعة (Plato Arabus III) تحت عنوان : Alfarabius Compendium Legum Platonius

۱۸۰–أبوالوفا مبشّر بن فاتک : **مختار الحکم و محاسن الکلم**، ص ۲۱۱.

۱۸۱–أبوالحسن العامری : **السّعادة والإسعاد فی السّیرة الإنسانیّة**، ص ۷۴. و أرجع أیضاً إلی : Aristotle Ethica Nicomachea 1107 A

۱۸۲–جالینوس : **مختصر کتاب الأخلاق** (مجلّة کلیّة الاداب القاهریّة، ج ۵. جزء ۱، سنة ۱۹۳۷) ص ۳۴.

۱۸۳–الغزالی : **إحیاء علوم الدّین** (القاهرة، مطبعة الإستقامة)، ج ۳، ص ۵۷.

184. *Galen on the Passions and Errors of the Soul* P. 39

۱۸۵–أبونصر الفارابی : **فصول المدنیّ** (کمبردج ـ ۱۹۶۱)، ص ۱۱۳.

۱۸۶–الکندی : **حدود الأشیاء و رسومها** (رسائل الکندی الفلسفیّة) ج ۱، ص ۱۷۹.

۱۸۷–جالینوس : **جوامع کتاب طیماؤس فی العلم الطّبیعی**، ص ۱۰.

۱۸۸–إبن مسکویه : **رسالة فی ماهیة العدل** (لیدن ـ ۱۹۶۴)، ص ۱۹. و قد طبع هذا الکتاب مع مقدّمة و ترجمة بالإنجلیزیة تحت عنوان :

An Unpublished Treatise of Miskawaih on Justice.

۱۸۹–المقصود هن الموردان الاتیان و هما فی الصفحة ۱۳۶، ۱۴۰ من **الدّیوان**:

انّ ما سوف یفعله اللّه بک هناک فی یوم العدل

هو ما یفعله هنا بالعالم الأیّام فی وقت الاعتدال

فالوادی یرفل فی الدّیباج نتیجة لاعتدال الأیّام

و کلّ هذا دلیل علی عدل اللّه فیوعد السّندس والإستبرق

(المقصود من الاعتدال تساوی اللّیل والنّهار فی أوّل الرّبیع) المترجم

آنچه ایزد کرد خواهد با تو آنجا روز عدل

با جهان گردون بوقت اعتدال اینجا کند

دشت دیبا پوش گردد زاعتدال روزگار

زان همی بر عدل ایزد وعدهٔ دیبا کند

العدل أساس الخیر، ذلک العدل الذی

سمّی به أنوشیروان فی الدنیا عادلا

تأمّل اذا طلعت الشّمس فی الاعتدال

کم من امور تحدث فی الدنیا و تتهیّأ!

عدل است اصل خیر که نوشروان

اندر جهان بعدل مسمّی شد

بنگر کز اعتدال چو سر برزد

با خور چه چند چیز مهیّا شد

۱۹۰–ابن قتیبة الدّینوری: **عیون الأخبار** (دارالکتب المصریة)، ج ۱، ص ۳۲۷، و جاء هذا التّعبیر المشارإلیه فی بیت محمّد بن عبدالملک الهمدانی فی کتاب **تکملة تاریخ الطّبری** ص ۲۲۹ (بیروت ۱۹۶۱):

یقول لی الواشون: کیف تحبّها؟ فقلت لهم: بین المقصّر والغالی.

۱۹۱–ناصر خسرو: **جامع الحکمتین** (طهران ـ ۱۳۳۳ ش)، ص ۳۳. کما جاء فی دیوانه أیضاً (ص ۳۰۰):

یجب أن تنشد الحکمة من ابن النّبی

الّتی بریٔ من التّشبیه و التّعطیل مثل الفضّة

حکمت از حضرت فرزند نبی باید جست

پاک و پاکیزه زتشبیه و زتعطیل چو سیم

(المقصود الخليفة الفاطمی المستنصر باللّه).

۱۹۲–محمد باقر المجلسی : **بحار الأنوار** (طهران ـ ۱۳۳۳ ق) ج ۳ الباب الأوّل.

و قال أبوالعلاء المعرّی (**لزوم مالايلزم** القاهرة، ۱۳۴۶ ق، ج ۲، ص ۳۶۸) :

لا تعش مجبراً و لا قـدريّاً      واجتهد فی توسّط بين بينا

و ناصر خسرو أيضاً (**الدّيوان** ص ۴۶) يقول :

أنشـد الطّـريق المسـتقيم بـين القـدر والجـبر

فــالجبر والقـدر لدی أهـل العـقل ألم و عـناء

بـــميان قـــدر و جـــبر ره راست بـجوی

که سوی اهل خرد جبر و قدر درد و عناست

193. *Galen on the Passions and Errors of the Soul*, P. 62

۱۹۴–سعدی، **گلستان**، ۲۱.

ملک اقليمی بگيرد پـادشاه      همچنان در بند اقليمی دگر

195. *Galen on the Passions and Errors of the Soul*, P. 41.

۱۹۶–ابن قتيبة الدّينوری : **الشّعر والشّعراء** (بيروت ـ ۱۹۶۴)، ج ۱، ص ۱۲.

۱۹۷–جالينوس : **مختصر كتاب الأخلاق** (مجلّة **كلية‌الاداب** القاهريّة، المجلّد الخـامس، الجزء الاول، سنة ۱۹۳۷)، ص ۳۰.

۱۹۸–الرّازی : **الطّبّ الرّوحانی** (الرّسائل الفلسفيّة)، ص ۹۱.

۱۹۹–المأخذ السّابق، ص ۲۶.

۲۰۰–أبونصر الفارابی : **تحصيل السّعادة** (رسائل الفارابی، حيدر آباد ـ ۱۳۴۵ ق)، ص ۴۵.

۲۰۱–المجريطی : **الرّسالة الجامعة** (دمشق ـ ۱۳۶۸ ق)، ص ۱۰۰.

۲۰۲–كتبت عدّة كتب و رسائل عن آداب الفلاسفة و وظائفهم، ارجع إلی مقدمة الأسـتاذ محمد تقی دانش پژوه لرسالة (مختصر فی ذكر الحكماء اليّونانيّين والملّيّين **فرهنگ ايران زمين** ج ۷ (طهران ـ ۱۳۳۸)، ص ۲۸۳.

۲۰۳–مير سيد شريف الجرجانی : **التّعريفات**، ص ۱۴۷.

۲۰۴–الرّازی : **السّيرة الفلسفيّة**، ص ۱۰۰.

۲۰۵–أبونصر الفارابی : **فلسفة أفلاطون و أجزاؤها**، ص ۱۹.

۲۰۶–جالينوس : **مختصر كتاب الأخلاق** (مجلّة كليّة الاداب القاهريّة، الجلد ۵، الجزء ۱ سنة

۱۹۳۷)، ص ۳۶.

۲۰۷–الأب رتشارد یوسف المکارثی الیسوعی : **التّصانیف المنسوبة إلی فیلسوف العرب** ص ۳۲

۲۰۸–أبوالوفا مبشّر فاتک : **مختار الحکم و محاسن الکلم**، ص ۸۲.

۲۰۹–أبن القفطی : **تاریخ الحکماء**، ص ۱۹۷. یروی مبشّر بن فاتک أن، أحد تلامذه سقراط سأله یوماً، أیّها لأستاذ ما هو السّرّ فی أنّنا لانراک حزینا أبداً؟ فأجابه سقراط : أنا لا أملک شیئاً ینحزننی فقدانه. فقال أحد السّوفسطائیّین و کان حاضراً إذاک : فماذا اذا انکسرت الخابیة؟ ـ و کان سقراط إذاک مقیماً فی الخابیة ـ فقال : إذا انکسرت الخابیة، فالمکان لا ینکسر (**مختار الحکم و محاسن الکلم**، ص ۱۲۱). و تنسب إقامة الخابیة هذه إلی دیوجین الکلبی الحکیم Diogenes the Cynic (**مختار الحکم**، ص ۸۳)، و نسبها حافظ إلی أفلاطون (**الدّیوان** ص ۱۷۸) :

غیر أفلاطون المقیم فی خابیة الخمر      مــن یــنبّئنا بــعد بسّــر الحکـمة

جــز فـلاطون خـم نشـین شـراب      ســرّ حکـمت بـما کـه گـوید بـاز

۲۱۰–أبوالحسن الششتری : **الدّیوان** (الإسکندریة ـ ۱۶۹۰)، ص ۷۴. و أورد لوی ماسینیون البیت المذکور ضمن أبیات أخری من هذه القصیدة فی **دیوان الحلاج** :

«Lowis Massignon : Le Divan D'al-Hallaj», *Journal Asiatique* (Janvier, Mars, 1921) P. 137

۲۱۱–الرّازی : **الطّبّ الرّوحانی** (الرّسائل الفلسفیّة)، ص ۳۱.

۲۱۲–إبن القفطی، **تاریخ الحکماء**، ص ۱۹۷.

213. Plato : *Theaetetus 176 B.*

214. *Galen on the Passions and Errors of the Soul* P. 34

یقول شرف الزّمان طاهر المروزی فی کتاب **طبائع الحیوان** هناک حیث یبحث فی صفة الصّین : إنّهم یتعبّدون و یتقرّبون بواسطة التّمائیل لأنّ مانی أمرهم بذلک، و خدعهم بقول الفلاسفة فی تعریف الفلسفة فإنّه التّقبل (ظ. التّقرب) إلی اللّه علی حسب قـدرة الادمـیّ.

ارجع إلی : Marvazi : China the Turks and India (Cambridge 1942) P. 4

۲۱۵–الرّازی : **الطّبّ الرّوحانی** (الرّسائل الفلسفیّة)، ص ۹۲ ـ ۹۶.

216. Plato : *Apology*, 29 A.

217. Plato : *Gorgias, 492 E, 93 V.*

۲۱۸–إبن حزم : **رسالة فی ألم الموت و أبطاله** (رسائل إبن حزم الأندلسی)، ص ۱۰۵.

۲۱۹–أبو حيّان التّوحيدی : **رسالة الحياة** (ثلاث رسائل لأبی حيّان التّوحيدی، دمشق ۱۹۵۱)، ص ۶۶.

۲۲۰– **الأقوال الذّهبية** (حاشية الرّسائل الفلسفيّة)، ص ۹۶.

۲۲۱–إبن رشد : **فصل المقال و تقرير ما بين الشّريعة والحكمة من الاتّصال**، ص ۲۲.

# الطِّبُّ الرُّوحَانِيُّ

ننبه القارئ إلى بعض الرموز التى استعملناها فى هذه النشرة

[ ] : كذا فى الأصل ونقترح حذف ما بين المربعين

< > : سقط من الأصل وأضفناه

خ : نسخة

أما سائر الرموز فهى مفسرة فى أماكنها

# ١

# كتاب الطب الروحاني

## توطـــئة

ورد ذكر هذا الـكتاب فى اكثر مصادرنا لسيرة الرازى ، منها تاريخ الحـكماء لابن القفطى(١) و « رسالة فى فهرست كتب محمد بن زكرياء الرازى » لابى ريحان البيرونى (٢) . اما ابن ابي اصيبعة فقد ذكره في كتاب عيون الانباء في طبقات الاطباء(٣) قائلا : «كتاب الطب الروحانى ويعرف ايضا بطب النفوس غرضه فيه اصلاح اخلاق النفس وهو عشرون فصلا » (٤) . وقد الف العلامة الهولندى Tj. de Boer

---

(١) طبعة ليبزيك ١٩٠٢ ، ص ٢٧٢ س ١٢ ، راجع ايضاً Casiri, *Bibliotheca Arabico-Hispana* (Madrid 1760), vol. I 264

(٢) فى قسم كتبه الالهة رقم يب ، راجع *Epître de Bêrûnî contenant le répertoire des ouvrages de Muhammad b. Zakariyyâ ar-Râzî*, publié par P. Kraus, Paris, 1936, p. 19. J. Ruska, *Al-Bîrûnî als Quelle fuer das Leben und die Schriften al-Râzî's*, Isis V (1922), p. 46.

(٣) طبعة مصرج ١ ، ص ٣١٥ ، راجع ايضا G.S.A. Ranking, *The Life and Works of Rhazes* (XVIIth Intern. Congr. of Med. London 1913, Sect. XXIII (London 1914).

(٤) راجع ايضا Wuestenfeld, *Geschichte der arabischen Aerzte*, p. 46 n° 73; Brockelmann, *Supplement* I 420, No. 44.

مقالة موجزة (١) بحث فيها عن المصادر اليونانية لـكتاب الطب الروحانى ونشر بضع فقرات منه . اما الـكتاب بتمامه فهذه اول نشرة له

لا يعرف تاريخ تأليف الـكتاب بدقة الا أن الرازى يقول فى مقدمته انه الفه بعد مغادرته لبغداد . والراجح ان الامير الذي قدم اليه الرازى كتابه «الطب الروحانى» لم يكن غير الذي قدم اليه كناشه الطبي المعروف بالمنصورى ، وهو منصور بن اسحق بن احمد بن اسد حاكم الرى الذي تولى من سنة ٢٩٠ الى سنة ٢٩٦ قبل أن يتمرد على نصر بن احمد ثالث ملوك السامانيين (٢)

كان لـكتاب الطب الروحاني اثر غير قليل في الادب العربي فقد نقضه على الرازى معاصر له يسمى ابن اليمان ، والاصح ابن التمار (٣) ، واضطر الرازى الرد عليه(٤). واقتبس منه ايليا النصيبينى مطران نصيبين (المتوفى سنة ١٠٤٩م) فى رسالة

---

(١) *De « Medicina Mentis » van den Arts Râzî* (= Mededeelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen, Afdeeling Letterkunde, deel 53, Serie A), Amsterdam 1920, 17 pp.

(٢) راجع ما قاله العلامة محمد بن عبد الوهاب قزوينى فى شرح نشرته لـكتاب « جهار مقالة » لاحمد بن عمر العروضى السمرقندى (Gibb Memorial Series, XI) ، ص ٢٣٢

(٣) نرجح ان هذا الرجل هو ابو بكر حسين التمار الدهرى المتطبب المعروف بمناظراته مع الرازى وهو الذى ورد ذكره فيما انتخبناه من كتاب اعلام النـبوة لابى حاتم الرازى . اما Fluegel ( فى نشرته لفهرست ابن النديم ج ٢ ص ١٤٦ ) و Brockelmann (*Supplement*, I 342) فقد وهما فى ظنهما ان ابن اليمان هذا هو ابو بكر محمد بن اليمان السمرقندى المتوفى سنة ٢٦٨ ، راجع ايضا ما كتبناه فى مجلة Orientalia ج ٦ ( ١٩٣٧ ) ص ٢٨٧

(٤) قال ابن النديم فى فهرسته ( طبعة ليبزيك ) ص ٣٠١ عند ذكر كتب الرازى ما نصه : «كتاب فى نقض الطب الروحانى على ابن اليمان» (كذا فى نسخة وفى نسخة اخرى : ابن التمار) ، راجع ايضا ابن ابى اصيبعة ج١ ص٣١٦ (السطر الثانى من تحت) . اما ابن القفطى ( طبعة مصر، ص ١٨٠ ) فقد قال « كتاب نقض الطب الروحانى » وهذا غلط . راجع ايضاً Wüstenfeld, *Geschichte der Arabischen Aerzte*, p. 46.

له (١) المناقشة التى جرت بين الرازى والرجل المتوغل في علم النحو وهى التي ستأتى فى الفصل الخامس من كتاب الطب الروحانى . وكذلك فقد رد على كتاب الرازي حميد الدين الكرمانى الداعي الاسماعيلى كما نرى فيما بعد

ويوجد في الادب العربى كتب اخرى بهذا العنوان لكنها لغير الرازى ، منها كتاب الطب الروحانى لابى اسحق ابراهيم بن يوسف الشيرازى الفيروزابادى الشافعي ( المتوفى سنة ٤٧٦ )(٢) وهو مؤلف فى المواعظ والاخلاق ليس له اية علاقة بالكتاب الذى نحن بصدده . ومنها ايضا كتاب الطب الروحانى لابى الفرج عبد الرحمن بن الجوزى ( المتوفى سنة ٥٩٧ )(٣) وهو رسالة صغيرة ذات ثلاثين بابا مقتبس اكثرها من كتاب الرازي ، وذلك أن مؤلفها نقل من كل باب فى كتاب الرازى عدة جمل واضاف اليها احاديث نبوية واشعارا ومنتخبات من حكم العرب دون أن ينبه القارى الى نقله او يذكر اسم الرازى فى اى موضع من تأليفه . فان اردت دليلا على ما اقول فهاك بعض منتخبات من كتاب ابن الجوزى (٤) . قال فى الباب الاول « فى فضل العقل » مستعيراً اكثر معانيه والفاظه من الفصل الاول لكتاب الرازى ومضيفا اليها شيئا ضئيلا من عنده :

---

(١) رسالة ايليا النصيبينى مطران نصيبين التى انشأها للاستاذ ابى العلاء صاعد بن سهل الكاتب وذكر بها ما جرى من المناظرات بينه وبين ابى القاسم الحسين بن على المعروف بالوزير المغربى ( نسخة الفاتيكان ١٣٤٣ ويوجد لها صورة شمسية فى الخزانة التيمورية بدار الكتب المصرية ، عقائد ٦٦٤ ، اما الموضع الذى نشير اليه فقد ورد فى هذه النسخة فى ورقة ٣١ و ) . راجع الترجمة الايطالية لهذا الفصل التى نشرها الاب بطرس عزيز فى مقالته *Della differenza fra la grammatica e la scrittura araba e la grammatica e scrittura siriaca,* فى مجلة Anthropos ج ٥ (١٩١٠) ص ٤٤٩

(٢) مطبعة جريدة المفيد بمصر سنة ١٢٩٩

(٣) طبعة دمشق ١٣٤٨

(٤) ومما يدل ايضاً على سرقة ابن الجوزى عناوين الابواب التى اختارها لكتابه وهى : فى فضل العقل، فى ذم الهوى ، فى دفع العشق عن النفس، فى دفع الشره ، فى رفض رياسة الدنيا ، فى دفع البخل الخ

« انما يعرف فضل الشيء بثمرته ، ومن ثمرات العقل معرفه الخالق سبحانه ، فانه استدل عليه حتى عرفه ، وعلى صدق الانبياء حتى علمه ، وحث على طاعة الله وطاعة رسوله ، ودبر فى نيل كل صعب حتى ذلل البهائم ، وعلمه صناعة السفن التى بها يتوصل الى ما حال بيننا وبينه البحر ، واحتال على طير الماء حتى صيدت ، وعينه ابداً تراقب العواقب وتعمل بمقتضى السلامة فيها والعوز ، ويترك العاجل للآجل ، وبه فضل الآدمى على جميع الحيوان الذي فقده ، وبه تأهل الآدمى لخطاب الله سبحانه وتكليفه ، وبه يبلغ الانسان غاية ما فى جوهر مثله ان يبلغه من خير الدنيا والآخرة من العلم والعمل »

وقال مثلا فى الباب العاشر « فى ذم الكذب » مقتبسا من الفصل التاسع لكتاب الرازي : « هذا من العوارض التى يدعو اليها الهوى وذلك ان الانسان لمحبته الرياسة يؤثر ان يكون مخبراً معلما لعلمه بفضل المخبر على المخبر »

وقال في الباب الثالث عشر « فى دفع الغضب » (= الفصل الثامن من كتاب الرازى ) : « لقد بينا ان الغضب انما ركب فى طبع الآدمي ليحثه على دفع الاذى عنه والانتقام من المؤذي له وانما المذموم افراطه فانه حينئذ يزيل التماسك ويخرج عن الاعتدال فيحمل على تجاوز الصواب ، وربما كانت مكانته ( والصحيح : نكايته ) في الغضبان اكثر من مكانته ( كذا ) فى المغضوب عليه الخ » . وقال بعد ذكر آيات واحاديث وحكم اضافها الى ذلك النص : « فان رجلا غضب مرة فصاح فنفث الدم فى الحال وأدى به الامر الى الهلاك فمات ، ولكم رجل رجلا فانكسرت اصابع اللاكم ولم يستضر الملكوم الخ » . وهذا كله مأخوذ من كتاب الرازي

* * *

اما المخطوطات التى اعتمدنا عليها في نشرتها هذه فهى :

ل = نسخة المتحف البريطاني رقم ٢٥٧٥٨ من الاضافات الشرقية (Add.)

ف = نسخة مكتبة الفاتيكان بروما رقم ١٨٢ من المخطوطات العربية

ق = نسخة دار الكتب المصرية رقم ٢٢٤١ من قسم التصوف والاخلاق الدينية

ك = النبذ التى وردت فى كتاب الاقوال الذهبية لحميد الدين الكرماني

وهاك وصفا مفصلا لهذه النسخ :

## نسخة ل

قيدت هذه النسخة فى فهرست المخطوطات العربية المحفوظة بالمتحف البريطانى[1] تحت رقم ١٥٣٠، وهى مثمنة القطع مكتوبة بخط نسخى متأخر وعدد اوراقها ٨٨، وفى كل صفحة نحو ٢٣ سطراً، وهي مجموعة تحتوي على عدة رسائل منها : كتاب سلوان المطاع فى عدوان الاتباع لمحمد بن عبد الله بن ظفر ( ورقة ١ — ٤٣ ) ، وكتاب الطب الروحانى للرازى ( ورقة ٤٤ — ٧٠ ) ، وكتاب الادب لابن المعتز ( ورقة ٧١ — ٨١ ) ، وكتاب بيان كشف الالفاظ لم يعرف مؤلفه ( ورقة ٨٢—٨٨ ) . اما تاريخ النسخة فقد ورد بصدده بعد تمام نسخ كتاب الطب الروحانى ما نصه :

« وافق الفراغ من كتابته العبد الضعيف المفتقر الى عفو ربه الهادى على بن احمد ابن محمد النوشابادى الحنفى الكاتب غفر الله له ولوالديه ولمن ترحم عليه ولجميع المسلمين آمين وذلك فى ذى القعدة الحرام من سنة تسع وخمسين وسبعمائة الهلالية بمدينة السلام بغداد امنها الله تعالى من السوء »

وهذه النسخه اكمل واصح من جميع النسخ التى وصلت الينا وان ورد فيها بعض التحريف والتصحيف . وتستطيع ان تحكم على قيمتها اذا علمت ان اكثر قرآتها توافق المنتخبات القديمة التى اوردها الكرمانى فى كتابه . لذلك فقد اعتمدنا فى نشرتنا عليها وكتبنا ارقام اوراقها على هامش المتن

## نسخة ف

هى محفوظة في قسم المخطوطات العربية بمكتبة الفاتيكان[2] تحت رقم ١٨٢، وهي نسخة من القطع الصغير مكتوبة بخط نسخى غليظ وفي كل صفحة من صفحاتها نحو ١٢ سطراً، وهى غير مؤرخة ونظن انها من القرن الثامن، وهى ايضا ضمن مجموعة

---

(١) *Catalogus codicum manuscriptorum orientalium qui in Museo Britannico asservantur* (London 1871), II 695.

(٢) ارسل الى الاستاذ Levi della Vida صورة شمسية من هذه النسخة وافادنى بمعارفه الواسعة عن مخطوطات مكتبة الفاتيكان ، واخبرنى ايضاً ان العلامة G. Graf سينشر عن قريب فهرساً للمخطوطات العربية المسيحية المحفوظة فى تلك المكتبة وان النسخة التى نحن بصددها ستوصف فيه وصفاً مفصلا

تحتوى على الرسائل الآتي ذكرها : (١) كتاب الطب الروحانى ، (٢) كتاب تهذيب الاخلاق لابى زكرياء يحيى بن عدى [١] ، (٣) رسالة هرمس في توبيخ النفس[٢] ، (٤) مرثية تقرأ فى تجنيز الاموات

وهذه النسخة مسيحية الاصل[٣] والظاهر أنها حررت فى مصر اذ كانت صفحاتها مرقمة بارقام قبطية او بعبارة أدق بحروف يونانية قبطية[٤]. اما كتاب الطب الروحانى فقد كان يشغل في هذه النسخة الورقات ١ — ٨٢ الا انه قد سقط قديما من الاصل الورقات ١١ — ٣٩ فضاع بذلك جزء كبير من الكتاب (من منتصف الفصل الثاني الى الفصل السابع) . وقيمة هذه النسخة أقل بكثير من نسخة ل وهي تقرب في جميع التفاصيل من نسخة ق

## نسخة ر

هى المخطوطة المحفوظة بدار الكتب المصرية في قسم التصوف والاخلاق الدينية تحت رقم ٢٢٤١ [٥] ، وهى مكتوبة بخط نسخى غليظ وعدد صفحاتها

---

(١) هو الفيلسوف المنطقى المسيحى الشهير تلميذ ابى نصر الفارابى وكانت وفاته فى سنة ٣٦٣ او ٣٦٤ (راجع Brockelmann, *Suppl.* I 370) . اما كتاب تهذيب الاخلاق فقد طبع عدة مرات ، راجع ايضاً ما قلته فى مجلة Orientalia ج ٦ ص ٢٨٧

(٢) هى الرسالة المعروفة ايضاً باسم « معاتبة النفس » لهرمس الحكيم نشرها العلامة O. Bardenhewer وقد كان النساخ المسيحيون يحبون نسخها

(٣) يدل ايضاً على مسيحية الناسخ ما ورد بعد اتمام نسخ كتاب الطب الروحانى : « كمل كتاب الطب الروحانى بمعونة الله تعالى والشكر لله دائماً ابداً مستمراً وناقله المسكين الغارق فى بحر خطاياه الجمة يتضرع لكل من وقف عليه ان يذكره بالرحمة والمغفرة فى يوم موقفه المرهوب والسبح لله دائماً ابداً »

(٤) وردت مثل هذه الارقام فى كثير من المخطوطات العربية المحررة فى مصر على ايدى نساخ مسيحيين واقدمها على ما يظهر نسخة لكتاب المدخل لابى معشر محفوظة بمكتبة جار الله باستانبول وتاريخها ٣٢٧ هـ. ويحتوى اكثر هذه المخطوطات على كتب فى علوم الاوائل غير متعلقة بالدين الاسلامى . راجع ما قاله العلامة Levi della Vida فى مجلة Rivista degli Studi Orientali ج ١٤ ص ٢٤٩ والعلامة H. Ritter فى نفس هذه المجلة ج ١٦ (سنة ١٩٣٦) ص ٢١٢ — ٢١٣

(٥) راجع الجزء الاول من فهرست الكتب العربية الموجودة بدار الكتب المصرية لغاية ١٩٢١ (القاهرة ١٩٢٤) ص ٤٤ من الملحق

( لا اوراقها ! ) ١٣٩ وفي كل صفحة نحو ١٤ سطراً ، وورد تاريخها فى نهايتها بهذه العبارة : « كمل فى يوم السبت المبارك الثالث من شهر جمادى الاول سنة اثنى (كذا) وثلثين وسبعمائة » . وهي مجموعة تحتوي على رسالتين الاولى (ص ١ - ١٠١) كتاب الطب الروحانى ، والثانية (ص ١٠٢ - ١٣٩) كتاب تهذيب الاخلاق ليحيي بن عدى . وهذه النسخة ايضا ليست بكاملة اذ سقطت منها الصفحات ٢٥-٣٠ (اى من ابتداء الفصل الرابع الى منتصف الفصل الخامس) وغلط مجلدها فى وضعه مكانها بعض صفحات من كتاب تهذيب الاخلاق . وسقط ايضا نحو اربع صفحات فى الفصل الثامن عشر

تتفق نسخة ق مع نسخة ف في اكثر قرآتها لا فى الصحيح فقط بل فى الغلط ايضا حتى ليمكن الاطمئنان الى انهما نسختا عن اصل واحد ، وان ذلك الاصل كان محرفا في غاية السقم . ولا يخفى عليك اذا قرأت مقدمة الكتاب وقابلت قرآت ق و ف بقرآت نسخة ل أن الاصل الذى اشتق النسختان منه كان مخروم الاول وان الناسخين حاول كل منهما تصحيحه وتكملته بقدرما استطاع . وكذلك تلاحظ انه ينقصهما فقرة طويلة من الفصل السادس عشر من الكتاب تكلم فيها الرازى عن النجاسة والطهارة بكلام لعل الناسخ تركه رغبة عن الخوض فى المسائل الدينية . وهاتان النسختان مع ما ورد فيهما من تحريف وتصحيف وحذف وتصحيح عمدى تفيداننا كثيراً فى اصلاح نسخة ل ولولاهما لما استطعنا تحقيق النص الاصلى على الوجه الذى نتمنى

## النبذ الموجودة فى كتاب الاقوال الذهبية للكرمانى

اما الكرمانى هذا فهو حميد الدين احمد بن عبد الله الكرمانى الملقب بحجة العراقين كبير الدعاة الاسماعيلية بجزيرة العراق في عهد الخليفة الفاطمى الحاكم بامر الله وصاحب التأليفات العديدة فى الاشادة بالمذهب الاسماعيلي واثبات امامة الحاكم والرد على مخالفى الفاطميين [1] .

---

(١) راجع W. Ivanow, *A Guide to Ismaili Literature* (Prize Publication Fund, vol. XIII), London 1933, p. 43.
وايضاً المقالة التى نشرتها فى مجلة Der Islam ج ١٩ (١٩٣١) ص ٢٤٣ — ٢٦٣ .
اعتمدت فى جميع المعلومات التى نشرتها فيما يلى عن الكتب الاسماعيلية على المخطوطات التى اطلعنى عليها صديقى الدكتور حسين الهمدانى نزيل بمباى

اما سيرته فلا يعرف منها الا انه غادر العراق حول سنة ٤٠٠ وجاء مصر للتدريس فيها . قال ادريس عماد الدين بن الحسن بن عبد الله ( المتوفى سنة ٨٧٢ )[١] فى تاريخه للدعوة الاسماعيلية الذى عنوانه « كتاب عيون الاخبار وفنون الآثار» فى الجزء السادس منه معتمداً في معلوماته على مقدمة كتاب «مباسم البشارات» للكرمانى:

« وظهرت لامير المؤمنين الحاكم بأمر الله عليه السلام فضائل لم يسمع بمثلها ، ودلائل ظاهر بيان فضلها ، ومعجزات بهرت الالباب ، وآيات لايشك فيها الا اهل الزيغ والارتياب . فغلا فيه صلى الله عليه من غلا ، وسفل بذلك من حيث ظن انه علا ، ووقع فى أهل الدعوة والمملكة الاختباط ، وكثر الزيغ والاختلاط ، فجرد امير المؤمنين صلى الله عليه السيف فى الغالين والمقصرين ، واشتدت الظلمة على الشاكين المحيرين ، واعرض ولى الله عنهم ، واغلق ابواب رحمته عليهم ، فعم الامتحان فى حضرته ، وشملت مع قرب النور عظيم ظلمته ، حتى ورد الى الحضرة الشريفة النبوية الامامية ، ووفد الى الابواب الزاكية الحاكمية ، باب الدعوة الذى عنده فصل الخطاب ، ولسانها الناطق بفضل الجواب ، ذو البراهين المضيئة ، والدلائل الواضحة الجلية ، مبين سبل الهدي للمهتدين ، حجة العراقين احمد بن عبد الله الملقب بحميد الدين ، الكرماني قدس الله روحه ورضى عنه ، ولا حرمنا نور بيانه والاقتباس منه ، مهاجراً عن اوطانه ومحله ، ووارداً كورود الغيث الى المرعى بعد محله ، فجلى ببيانه تلك الظلمة المدلهمة ، وابان بواضح علمه ونور هداه فضل الائمة »

وقال ايضا : « ثم ان امير المؤمنين الحاكم بامر الله سلام الله عليه بعد ان اعرض عن اهل دعوته ، واغلق عنهم ابواب رحمته ، جزاء بما كسبت ايديهم ، وعملا بمقتضى الحكمة فيهم ، ليمتحنهم بذلك فيتميز المؤمنون بالاخلاص ، ويبقى المنافقون في الحيرة والانتكاص ، نظر اليهم نظرة نعشهم بها من الخمول ، وافاض عليهم من فضله وكرمه المأمول ، وفتح لهم ابواب علومه وحكمته ، واسجل لهم سجال رحمته ، ونصب ختكين الضيف فى الدعوة لهداية اولي الشك والارتياب ، وافادة من هداه الله بقدر الاستحقاق والاستيجاب ، ولقبه بالصادق المأمون ، والداعى حميد الدين

---

(١) راجع Ivanow فى الكتاب المذكور ، ص ٦٢

احمد بن عبد الله هو اساس الدعوة التي عليه عمادها ، وبه علا ذكرها واستقام منآدها ، وبه استبانت المشكلات ، وانفرجت المعضلات الخ »

اما وفاة الكرماني فقد كانت بعد سنة ٤١١ كما يظهر من التاريخ الوارد فى ابتداء كتابه « راحة العقل » [١] . وهذا كل ما عثرنا عليه من سيرته

اما « كتاب الاقوال الذهبية في الطب النفسانى » فقد رد فيه مؤلفه على فلسفة محمد بن زكرياء الرازى وذلك من جهتين ، اولا بتصحيحه موقف الداعى الاسماعيلى ابي حاتم الرازى فى مناظرته مع محمد بن زكرياء الرازى ، وهى المناظرة التي سننشرها فى اثناء هذا الكتاب ، وثانيا بنقده لكتاب الطب الروحاني الذى نحن بصدده .

وهاك مقدمة كتاب الاقوال الذهبية بتمامها لتقف على موقف الكرمانى فيه :

« قال الشيخ الأجل حميد الدين عماد المؤمنين احمد بن عبد الله الداعى بجزيرة العراق رفع الله درجته تقديسا :

الحمد لله رب الانوار والظلم ، وجاعل اللوح محلا للبركات وفيض القلم، الذى تسبح عن مناسبة ما ابدعه ، وتقدس عن نعوت ما خلقه واخترعه ، سبحانه من إله ليست الا مثلية إلا له ، خالق الامثال ، وفاطر الاشباه والاشكال، وتعالى عما يقول الظالمون والمشبهون الجاهلون علواً كبيراً . . .

اما بعد فان النفس باتباعها احكام هواها عليلة ، والقضايا منها بحسبها فى المعلومات فاسدة مستحيلة ، والمفلح من اغاثها بسنن الدين ومناسكه رياضة ، واحياها قبل فقد الامكان في معالم التوحيد تربية وعليها افاضة . فالموت بادراكه هاجم آت ، والحين بسلطانه لمبانى الخلقة هادم وهاتٌ . ولكل حفرة تواريه هى تربته ، ورب غفور هو معاده واليه اوبته ، والعاقبة لمن ثقل بالحسنات ميزانه ، وثخن فى دين الله رغبته وايمانه

وإنى لما اعان الله تعالى وأتينا في كتاب « اكليل النفس وتاجها » بما وعدنا به فى صدره وماتبعه من كلامنا على السياسة الكلية والجزئية وعلى المفاخرة القائمة بين انواع الحيوان ونوع الانسان بيانا للموجودات ، وما اليه مصير النفس بعد الممات ، فى كتاب «المقاييس» و«الرسالة الوحيدة»، ووقع الينا كتاب لمحمد بن زكرياء الرازى موسوم

---

(١) وهو تاريخ تأليف كتاب « تنبيه الهادى والمستهدى » الذى الفه الكرمانى فى السنة المذكورة بعد رجوعه الى « ديار العراق »

بالطب الروحاني ، وتأملت ابوابه واستوعبت فيما نحاه خطابه ، ووجدته فيما تصدى له بزعمه من الطب الروحاني ، لا كهو فيما نشأ عليه من الطب الجسماني ، لكونه في هذا كفارس ذي مرة ، في ميدانه يحضر ويجري ، وفي ذاك كحاطب ذي غرة ، يخوض ويروي مالا يعلم ولا يدري ، قصوراً في تأليفه عما عليه وجب ذكره من الامر الذي له تقع الحاجة الى الطب الروحاني : العليل ماهو والعلة ودواءها ما هما وسلوك الطريق في المداواة والطب كيف هو ، واختصاراً منه في كلامه المورد على ما لايوجب مبتغاه ولا يقتضيه بل يوجب اموراً هو منكرها ولا يوجب اعتقاده شيئا منها على ما نبينه ، وذهابا للامر عليه في ذلك واستمراراً للخطأ عليه فيما وسم به كتابه ، وفيما جرى بينه وبين الشيخ ابي حاتم الرازي صاحب الدعوة بجزيرة الري في أيام مرداوج وحضرته في النبوة والمناسك الشرعية . وكان ما تعرض له من الكلام على النفس تقويما لها وطبا بزعمه مبتغى يصغر عنه قدره ، ويعسر عليه فيه امره ، بكونه رتبة المؤيدين من السماء ، المختارين على من دونهم بما أوتوه من نور العلم والضياء ، الهادين امثالنا الى طريق النجاة والبقاء ، التي لاتنال باجتهاد وابتغاء ، بل بعناية إلهية من فوقها واصطفاء وهو دونها ، وما سطره فيه وزبره مخيلا الى قارئه مثل ما تخيل اليه من بطلان مقامات الانبياء عليهم السلام واختصاصهم من بين العالمين من جهة الله بفيض البركات ، ووقوع استغناء البشر عنهم بالممنوح لهم من العقول والقدرة على فعل الخيرات ، وجب في حكم الاعتقاد ، وشرط ماندبنا له من لقاء ذوي العناد ، واصطفينا له من هداية العمى عن الضلالة ، واستنقاذ المرتبك في أسر العمى والجهالة ، كشفا للبس بالكلام المبين ، ودلالة على الحق بالامر اللامع المستبين ، أن نبين الخطأ فيما اورده ، ونوضح الحق المبتغى فيما خاض فيه وسرده ، لتظهر رجاحة اولي الايمان ، واتباع اهل بيت الوحي الائمة الهادين الى الفوز بالمغفرة والرضوان ، صلوات الله عليهم صلاة تجمع لهم نعيم الجنان ، ونقص من يتظاهر بالاستغناء عنهم في نيل الملكوت ، فيكون للتابعين طريقا في معرفة دين الله على وجهه ، ويعينهم على تصور الحق في توحيد الله وفقهه . ففعلنا وتكلمنا على فصول الكتاب والمبتغى فيها ابانة عن الباطل في قوله المستحيل وانارة للحق بالقول المستبين ، وجعلناه في بابين يشتملان على اثني عشر قولا احدهما في ابانة الخطأ المستمر

على ابن زكرياء فى طبه الروحاني ، وثانيهما فى ابانة الحق المستقر فيما هو حق الطب النفسانى ، وجعلتهما فى هذا الكتاب وسميته بكتاب « الاقوال الذهبية » لكونه فيما يصوره من محاسن العلوم النفسانية ، كالذهب فيما يحوزه من مزاين الامور الجسمانية . وبالله استعين فى اتمام ما نحوته وأقول لا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم ، وبوليه في ارضه وهو حسبنا ونعم الوكيل

## الباب الاول في ابانة الخطأ المستمر على ابن زكرياء الرازي فى طبه الروحاني يجمع ستة اقوال

القول الاول — فيما جرى بين الشيخ ابى حاتم الرازى وابن زكرياء المتطبب من الكلام على النبوة والامامة والجواب عما اهمل ابو حاتم الجواب عنه من سؤال ابن زكرياء الرازى

القول الثانى — فى بيان الخطأ المستمر على محمد بن زكرياء الرازي فيما وسم به كتابه المنسوب اليه بالطب الروحاني

القول الثالث — فيما ذكره في الفصل الاول من كتاب الطب الروحاني من فضل العقل ومدحه وبيان ما ينطوى فيه من اثبات النبوة

القول الرابع — فيما ذكره فى الفصل الثاني من كتابه في ذم الهوى وقمعه فجعله طبا روحانيا وبيان بطلان كونه كذلك على النحو الذى او رده وامتناع وقوع الانتفاع بمثله

القول الخامس — فى ذكر ما اورده تماما للفصل الثانى من كتابه فى الطب الروحانى وانه ليس بطب وبيان فساد قول افلاطون ومن يرى رأيه ان للانسان انفسا ثلاثا نامية وحسية وناطقة ، وان للنفس بعد مفارقتها جسمها تعلقا بشخص آخر وورودها الاجسام من خارجها

القول السادس — فيما تضمنته فصول كتابه مما جعله طبا والكلام عليه بما يبين كونه غير طب

## الباب الثانى فى انارة الحق المستقر فيما هو حق الطب النفسانى
## يجمع ستة اقوال

القول الاول — في شرف صناعة الطب النفساني وانها أشرف الصناعات وان القائم بها الموضح لمبانيها الهادى الى طرقها واقسامها رئيس عالم النفس ومالكها من جهة الله تعالى وانه اشرف البرية

القول الثاني — فى وجود النفس التي هى العليلة والمحتاجة الى الطب والادوية واحوالها فى ذاتها وماهيتها وانها حياة وحي وانها ناقصة في ذاتها وانها ليست بجسم ولا عرض وانها قائمة بالقوة جوهرا وانها واحدة في ذاتها لا ثلاث

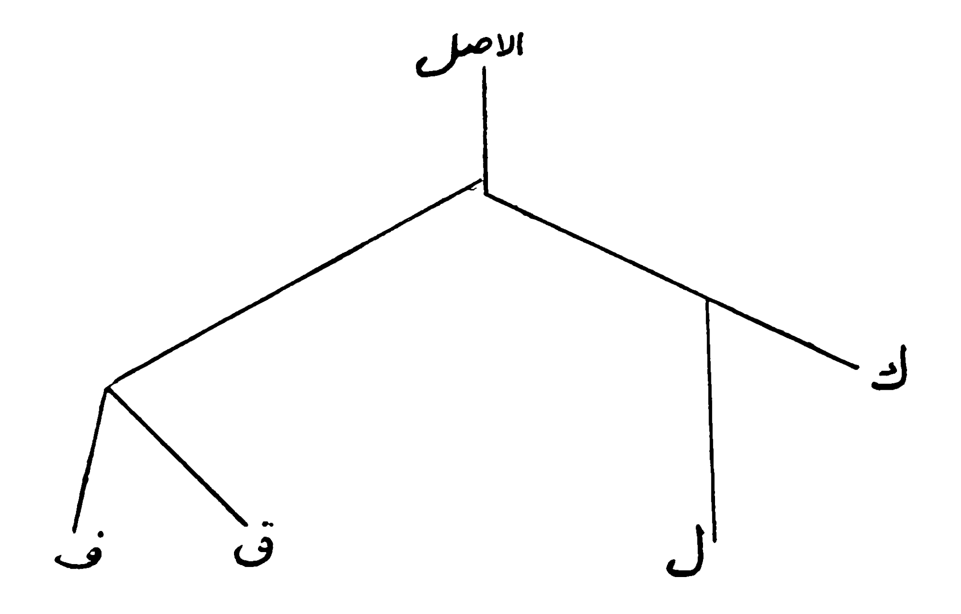
القول الثالث — فى مناسبة النفس جسمها فى احوالها وما تلك الاحوال وماتلك المناسبات وانها فى وجودها من جسمها كالولد من والده وانها المعلول الاخير من الموجودات الواقعةتحت الاختراع ككون جسمها معلولا اخيراً في الجسمانيات وان وجودها عن امور اربعة كوجود جسمها كذلك وما تلك الامور وان ما لجسمها من الامورفلها مثلهعلىتوازن لايغادر منها شيئاالافىالذات ولا في الاحوال وماتلك الامور

القول الرابع — فيما يحدث فيها من الامور التى تجرى منها مجرى الاعلال من جسمها وما تلك الاعلال وما مباديها وانها تنقسم وما تلك الاقسام وان جملة علتها علتان ذاتية ومكتسبة وما تلك العلتان

القول الخامس — فيما يجرى من النفس مجرى الادوية فى ازالة عللها وما تلك الادوية وما افعالها وما الذى يمجدها وما الذي يقومها وما الذى يجرى منها مجرى قول الطبيب وبعث العليل على الحمية وما الذى يجرى منها مجرى القارورة والنبض من العليلالمستدل منهما علىالصحة والمرض وشهادتهما بالاقبال فى الابلال والاستعلاء في الاعتلال وما يجري منها مجرى العلامات الدالة فى الاعلال الحادة على الهلاك او الخلاص وما هى وما يجري منها مجرى الاشربة والفواكه والمشمومات فى استجلاب الصحة وما هى

القول السادس — فيما يجري من النفس مجرى الصحة من جسمها وما تلك الصحة وما الذي تناله بها وما الذى يحفظ عليها صحتها الى وقت انتقالها وما الذى يكسبها انبعاثها للقيام باوامر الله »

اما المنتخبات العديدة التى اوردها الكرماني من كتاب الطب الروحاني للرازى فقد ساعدتنا على تحقيق نص ذلك الكتاب ، ولعلك تشاركنا الراى فى ان قيمة قرآتها عظيمة اذ كان الاصل الذى اعتمد الكرمانى عليه اقدم بقرون من جميع المخطوطات التى وصلت الينا . وترى ايضا مما ذكرناه فى حواشى الكتاب ان نص الكرمانى يوافق فى اكثر الاحيان نسخة لندن ويثبت قرآتها . اما نقد الكرمانى لمعانى كتاب الطب الروحانى فقد اقتبسنا منه بعض شىء وجعلناه تعليقات على المتن
وفى الختام نعود على نتيجة بحثنا عن المخطوطات ونمثلها فى الشكل الآتي



بسم الله الرحمن الرحيم

قال محمد بن زكريّاء الرازى : أكمل الله للأمير السعادة وأتمّ عليه النعمة .
جرى بحضرة الأمير — أطال الله بقاءه — ذكر مقالة عملتُها فى إصلاح الأخلاق ٣
سألنيها بعض إخوانى بمدينة السلام أيّامَ مُقامى بها ، فأمر سيّدى الأمير —
أيّده الله — بانشاء كتاب يحتوى على جُمَل هذا المعنى بغاية الاختصار والايجاز
وأن أسِمَهُ بالطبّ الروحانىّ ، فيكون قريناً للكتاب المنصورىّ الذى غرضه فى ٦
الطبّ الجسمانىّ وعديلاً له ، لما قدّر — أدام الله عزّه — فى ضمّه اليه من عموم
النفع وشموله للنفس والجسد . فانتهيتُ الى ذلك وقدّمته على سائر شغلى ، والله
أسأل التوفيق لما يُرضى سيّدى الأمير ويقرّب اليه ويُدنى منه * ٩

---

(٢) نبتدى بعون الله وحسن توفيقه نكتب كتاب الطب الروحانى ق — قال محمد بن زكرياء الرازى فى صدر كتابه الموسوم بالطب الروحاني ك — قال ابو بكر محمد ... الرازى ف ق — اكمل ... النعمة ل : سقط ف ق ك — (٣) كان جرى ل — اطال الله بقاءه ل : اسعده الله تعالى ك ، سقط ف ق — (٣ — ٦) بحضرة الامير الكلام فى اصلاح الاخلاق فسألنى ان اعمل مقالة فى كتاب وان اسميه ق — (٤) كان سألنيها ف — (٤ — ٥) بعض اخوانى ... الاختصار : سقط ف ق — (٤) سيدىل : سقط ك — (٥) ايده الله ل : اسعده الله ك — (٦) اسميه ف ق — ليكون ق ك — (٧) الطب الجسدانى ف ق — لما قدر.. من عموم: فيه من عموم ق — أدام الله عزه ل: سقط ف ق ك — (٨) سائراشغالى ف — (٨ — ٩) وبالله التوفيق الى ما يرضى ف ق — (٩) سيدى الامير ل: الامير اسعده الله ك ، سقط ف ق

---

* قال حميد الدين الكرمانى فى القول الثانى من الباب الاول من كتابه بعد ذكره مقدمة كتاب الطب الروحانى : هذا فص قوله ومحصوله ان ما كان تكلم عليه فى اصلاح الاخلاق جعله كما رسم له فى كتاب موجز موسوم بالطب الروحانى ليكون قريناً لكتابه المنصورى فى الطب الجسمانى وعديلا له لما فيه من عموم النفع وشموله . وتأملنا الكتاب المنصورى الذى جعل ما أنشأه من الكتاب فى الطب الروحانى قريناً له وعديلا ووجدناه مشتملا من صنعة التأليف وحسن الترتيب ذكراً للاعلال على ترتيبها وتشفيعها بذكر الادوية التى تداوى بها على نظام وتأليف ليس كما جعله

وقد فصلت هذا الكتاب عشرين فصلاً :



---

(١ — ص ١٧ س ١٣) سقط ك — (١) فصلا وهم ف — (٢ — ص ١٧ س ١٣) الفصل الاول... الفصل الثانى الخ ف ق — (٣) فى ردع الهوى وقمعه ف ق — وجملة... الحكيم ف ق: سقط ل — (٤) جملة قدمت قبل ذكر ل : فى ذكر ف ق — اعراض النفس ف ق — (٦) وجملة ... اللذة ف ق : سقط ل — (٧) العجب وغيره ف ق — (٩) فى دفع الغضب ف ق

---

قرينا له وعديلا فكان ذلك منادياً عليه وناطقاً من قلة العلم والمعرفة بما تصلق له من الكلام على الامور النفسانية ومن استمرار الخطأ عليه فيما وسم به كتابه من الطب الروحانى واشتباه الامر عليه فيما اودعه من كلامه بما نقول بياناً له : إن العديل انما يجعل عديلا لما عادله بموازنة ومشابهة يجمعانهما . ولما كان ما جعله عديلا للكتاب المنصورى من كتابه فى الطب الروحاني غير مشابه له لا فى التأليف والتبويب ولا فيما يكون طبا فى التنويع والترتيب يوازنه ويناسبه كان تسميته للكتاب بالطب الروحانى خطأ كبيراً ... واذا كان الخطأ مستمراً عليه فيما وسم به كتابه لخلوه مما يكون به من ذكر الامراض النفسانية والامور المزيلة لها عديلا للكتاب المنصورى الجامع لذكر الاعلال وادويتها فغير واقع ما ضمن وقوعه من الانتفاع به وشموله ولا فائدة فى قراءته ... فاما ما استمر عليه من الخطأ فى نفس ما اودعه كتابه فى ابوابه فيأتى عليه البيان باذن الله قبل ، ثم يأتى بمعونة الله من ذكر ما وجب عليه ذكره ولم يذكره من اعلال النفس وادوائها وما تعالج به تقويماً لها من دوائها ومن الامور النفسانية ما يعلم معه كيفية صناعة التأليف بعد ويتصور كيف يكون الطب الروحانى الحق الآتى به محمد النبى ومبين له باب العلم على اوصى صلوات الله عليهما بقوة الله العلى

## الفصل الأول

## في فضل العقل ومدحه *

١٥

أقول: إنّ البارىء عزّ اسمه إنما أعطانا العقل وحبانا به لننال ونبلغ به من المنافع العاجلة والآجلة غايةَ ما في جوهرِ مِثلنا نيلُه وبلوغه، وإنه أعظم | نِعَم الله ٤٥ و

(٢) اطراح: سقط ف ق — (٣) دفع: سقط ف ق — (٤) في دفع الغم ف ق — (٦) في (دفع) السكر وعواقبه ف (ق) — (٧) في افراط الجماع ف ق — (٩) والانفاق: سقط ف — (١٠) دفع ... على: سقط ف ق — (١١) والفرق ... العقل: سقط ف ق — (١٦) أقول: قال محمد بن زكريا ل — وحبانا لننال ك — من ل: سقط ق ف ك — (١٧) ما: سقط ل — في جوهرنا مثلنا أن يناله ويبلغه ق ف

* ورد هذا الفصل بتمامه في كتاب الكرمانى

عندنا وأنفع الأشياء لنا وأجداها علينا . فبالعقل فُضّلنا على الحيوان غير الناطق
حتى ملكناها وسُسناها وذللناها وصرفناها فى الوجوه العائدة منافعُها علينا وعليها ،
٣ وبالعقل أدركنا جميع ما يرفعنا ويحسُن ويطيب به عيشنا ونصل الى بغيتنا
ومرادنا . فإنا بالعقل أدركنا صناعة السُفُن واستعمالها حتى وصلنا بها إلى ما قطع
وحال البحرُ دوننا ودونه ؛ وبه نلنا الطبّ الذى فيه الكثير من مصالح أجسادنا
٦ وسائر الصناعات العائدة علينا النافعة لنا ؛ وبه أدركنا الأمور الغامضة البعيدة
منّا الخفية المستورة عنّا ؛ وبه عرفنا شكل الأرض والفلك وعظم الشمس
والقمر وسائر الكواكب وأبعادها وحركاتها ، وبه وصلنا إلى معرفة البارئ
٩ عزّ وجلّ الذى هو أعظم ما استدركنا وأنفع ما أصبنا . وبالجملة فإنه الشىء الذى
لولاه كانت حالتنا حالة البهائم والأطفال والمجانين ؛ والذى به نتصوّر أفعالنا
العقليّة قبل ظهورها للحسّ فنراها كأن قد أحسسناها ثم نتمثّل بأفعالنا الحسّية
١٢ صورها فتظهر مطابقة لِما تمثّلناه وتخيّلناه منها . وإذا كان هذا مقداره ومحلّه
وخطره وجلالته فحقيق علينا أن لا نحطّه عن رتبته ولا ننزّله عن درجته ،
ولا نجعله وهو الحاكم محكوماً عليه ؛ ولا وهو الزمام مزموماً ؛ ولا وهو المتبوع
١٥ تابعاً ، بل نرجع فى الأمور إليه ونعتبرها به ونعتمد فيها عليه ؛ فنُمضيها على
إمضائه ونوقفها على إيقافه ، ولا نسلّط عليه الهوى الذى هو آفتُه ومكدِّره

(١) واجداها علينا نفعاً ق ف — الغير الناطق ل ، الغير ناطق ف ق — (٢) ملكناها و: سقط ق ف ك — وذللناها وملكناها وصرفناها ق ف — (٣) جميع : سقط ق ف — (٤)وانا ق ف — واستعملناها — (٥)ودونها ق ف — وبه نلنا الطب ك: والطب ل ق ف — المصالح لاجسادنا ق ف — (٨) معرفة : سقط ك — (٩) هو من ك — ما اصلنا واصبنا ق ف — وفى الجملة ق ف — (١٠) حالنا وحال ق ف — والذى فيه ك ، وبه ق ف — (١٢) صورتها ق ف — وتخيلناه منها : سقط ك — منها : سقط ق ف — هذا : سقط ك — ومحله : سقط ق ف — (١٣) وجلالته هذا ك — علينا : سقط ل — مرتبته ق ف — (١٥) بل فنرجع ق ف ، ثم نرجع ك — ونعتبرها به : سقط ق ف — عليه فيها ك — عن امضائه ل — (١٦) عند إيقافه ل

والحائد به عن سَنَنه ومحجّته وقصده واستقامته ؛ والمانع من أن يصيب به العاقل رشده وما فيه صلاح عواقب أمره ؛ بل نروضه ونذللّه ونحمله ونجبُره على الوقوف عند أمره ونهيه . فإنّا إذا فعلنا ذلك صفا لنا غايةَ صفائه وأضاء لنا غايةَ ٣ إضاءته وبلغ بنا نهايةَ قَصْدِ بلوغنا به . وكنّا سعداء بما وهب الله لنا منه ومنّ علينا به*

(١) من : سقط ل — (٢) عواقبه فى اموره ق ف — (٣) واضى لنا ق ف — (٤) نهاية قصدنا بلوغنا به ك ، غاية ما قصد بلوغنا به ق ف — بما وهب لنا ل — به علينا ق ف — لنا ومنّ علينا به منه ل

* قال الكرمانى فى القول الثالث من الباب الأول من كتابه بعد إيراده قول الرازى بنصه : فنقول لما كان المحبو لنا من العقل الذى هو أعظم نعم الله عندنا وبه ننال من منافع دنيانا وآخرتنا غاية ما لنا أن نناله . . . ولولاه لكنا كالبهائم والمجانين ، الحقيق بأن يكون بما له ممدوحاً ، وباباً للبركات والرحمة لنا مفتوحاً ، واليه فصل الخطاب لا يخلو فى كونه « ما هو » أن يكون إما جسمنا ، أو ما كان لجسمنا كمالاً به نحن نوع من الحيوان وهو نفسنا ، أو هو غيرنا وبه تتعلق مصالحنا ، وبطل أن يكون جسمنا ببطلان كونه قادراً على حركة بذاته فضلاً عن إحاطة علم ومعرفة ، وبطل أيضا أن يكون ما كان لجسمنا كمالاً ببطلان كونه فى وجوده عالماً بالامور الموصوف بها العقل وخالياً من المعارف التى تعدو ما به يصحّ كونه نوعاً من الحيوان . . . ثبت أنه غيرنا الذى به يتعلق كمالنا ، ولم يكن غيراً يفيد العلم ويعلم وبه وبتعليمه نكون علماء وعقلاء غير من يكون نبياً مؤيداً فى نفسه بأنوار الملكوت متوّجاً بتاج العزة والجبروت حائزاً بذلك رتبة الكمال فصار عقلاً كاملاً به ننال ونبلغ منافعنا فى دنيانا وآخرتنا . . . صح وثبت أن العقل المحبو لنا الذى هو أعظم نعم الله عندنا المستحق لأن يكون بما له ممدوحاً وباباً للبركات والرحمة لنا مفتوحاً لا عقولنا بكون كونها حياة طبيعية ناقصة عن كمالها محتاجة إلى ما به تصير عقلاً كاملاً فاعلاً فى غيره كمالاً . . . بل عقول الأنبياء لكونهم هم المؤيدون من السماء ، المصطفون من عالم النفس والاحياء ، المخصوصون منها بالكرامة ، الممنوحون فى عالم النفس شرف الامامة ، المبلغون رتبة الكمال للتعليم والإكمال ، الكائنون بكمالهم كمالاً لأنفسنا فى كونها حيواناً إلهياً كما كانت أنفسنا كمالاً لأجسامنا فى كونها حيواناً طبيعياً . . . وإذا كان القول على عقولنا بما هو صفة لعقول الأنبياء صلوات الله عليهم ضلالاً عن الحق فقد ظهر الخطأ فى قول من يرى ويعتقد أن العقل المحبو لنا . . . هو عقولنا . . . وإذا بطلت المعارضة وثبت ما أوجبته الحكمة من كون من يقبل أنوار القدس من عالم النفس نفساً واحدة هى العقل الواجب عليه تفخيم أمره وإعلاء ذكره وقبول قوله والاقتداء بسنته وفعله فقد ثبتت النبوة المنطوية فيما أورده صاحب الكتاب فى مقالته والحمد لله رب العالمين

## الفصل الثانى

# فى قمع الهوى وردعه وجملة من رأى فلاطن الحكيم *

٣ أمّا على أثر ذلك فإنّا قائلون فى الطبّ الروحانى الذى غايته إصلاح أخلاق النفس وموجزون غاية الإيجاز. والقصد والمبادرة إلى التعلق بالنكت والعيون والمعانى التى هى أصول جملة هذا الغرض كله. فنقول: إنا قد صدّرنا وقدّمنا من ذكر | العقل والهوى ما رأينا أنه لجملة هذا الغرض كله بمنزلة المبدأ ، ونحن متْبعوه من أصول هذا الشأن بأجلّها وأشرفها ٤٥ظ

فنقول: إنّ أشرف الأصول وأجلّها وأعونها على بلوغ غرض كتابنا هذا قمع الهوى ومخالفة ما يدعو اليه الطباع فى أكثر الأحوال وتمرين النفس على ذلك وتدريجها إليه ، فإنّ أوّل فضل الناس على البهائم هو هذا ، أعنى ملكة الإرادة وإطلاق الفعل بعد الرويّة. وذلك أنّ البهائم غير المؤدّبة واقفة عند ما يدعوها اليه الطباع عاملة به غير ممتنعة منه ولا مروّية فيه. فإنك لا تجد بهيمةً غير مؤدّبة تمسك عن أن تروث أو تتناول ما تغتذى به مع حضوره وحاجتها إليه ، كما تجد الإنسان يترك ذلك ويقهر طباعه عليه لمعانٍ عقلية تدعوه إلى ذلك ، بل تأتى منها ما يبعثها عليه الطباع غير ممتنعة منه ولا مختارة عليه . وهذا المقدار ونحوه من الفضل على البهيمة فى زمّ الطبع هو لأكثر الناس وإن كان ذلك تأديبا وتعليماً ، ٩ ١٢ ١٥

(٢) فى ردع الهوى وقمعه ف ق — وجملة ... الحكيم : سقط ل ( ك ) — افلاطون ف ق — (٤) والعيون ل : سقط ف ق ك — (٥) صدرنا : وصفنا ك — (٦) كله : سقط ف ق — (٨) وتقول ف ق — ان اجل الاصول وأشرفها ف ق — (١١) الغير ل — غير موذية ف ق — تدعوا اليه ف ق — (١٤) عليه : سقط ف ق — تدعوا ف ق — (١٥) منه : سقط ك — (١٦) زم ك : ذم ل ف ق — الطبع : الهوى و (الطبع) ، على هامش ك

* ورد ذكر أكثر هذا الفصل فى القول الرابع من الباب الأول من كتاب الأقوال الذهبية للكرمانى

إلاّ أنه عامّ شامل وقريب واضح يعتاده الطفل وينشأ عليه . ولا يُحتاج إلى الكلام فيه ، على أنّ فى ذلك بين الأمم تفاضُلاً كثيراً وبوناً بعيداً . وأمّا البلوغ من هذه الفضيلة أقصى ما يتهيأ فى طباع الإنسان فلا يكاد يكمله إلاّ الرجل الفيلسوف الفاضل* . وبمقدار فضل العوامّ من الناس على البهائم فى زمّ الطبع والملكة للهوى ينبغى أن يكون فضل هذا الرجل على العوامّ . ومن هاهنا نعلم أنّ مَن أراد أن يزين نفسه بهذه الزينة ويكمل لها هذه الفضيلة فقد رام أمراً صعباً شديداً ويحتاج أن يوطن نفسه على مجاهدة الهوى ومجادلته ومخالفته . ولأنّ بين الناس فى طباعهم اختلافاً كثيراً وبوناً بعيداً صار يسهل أو يعسر على البعض دون البعض منهم اكتسابُ بعض الفضائل دون بعض واطراح بعض الرذائل دون بعض . وأنا مبتدئ بذكر كيفية اكتساب هذه الفضيلة — أعنى قمع الهوى ومخالفته — إذ كانت أجلّ هذه الفضائل وأشرفها وكان محلّها من جملة هذا الغرض كلّه محلّ الاسطقس التالى للمبدأ

فأقول: إنّ الهوى والطباع | يدعوان أبداً إلى اتّباع اللذّات الحاضرة وإيثارها من غير فكر ولا رويّة فى عاقبة ويحثّان عليه ويُعجلان إليه ، وإن كان جالباً

(٢) بين الامم فى ذلك ل — (٤) من الناس : سقط ف ق — ذم ل ف ق — (٥) يعلم ك — (٦) فى هذه الزينة ف ق — شديداً : سقط ف ق — (٧) ومجادلته : سقط ف ق ، ومجالدته ك على الهامش — ومخالفته: سقط ك — فى طبائعهم ل — (٩) بعض هذه الفضائل ل— (١١) جملة: سقط ف ق — (١٢) الثانى للمبدء ك ، التالى للمبتدأ ف ق — (١٣) ابداً: سقط ل — (١٤) عليه : سقط ف ق ك

* قال الكرمانى فى انتهاء القول الرابع من الباب الأول لكتابه : فنقول إن الفيلسوف الذى ذكره وعلق قمع هواه بذاته هو من البشر ، والبشر فمن نفس وجسم ... فمن أين يكون للفيلسوف استكمال الفضيلة المرهون وجودها بالباعث من خارجها والمؤاخذ لها ، ام كيف يتهيأ لنفسه أن تقمع هواها بذاتها وهى خالية مما يكون انبعاثها عنه فيه ، وهل قوله ذلك إلا قول صادر عن غير بيان . ولا بعد الحق إلا الضلال ، ولا بعد الصدق إلا الكذب والمحال

للألم من بعد ومانعاً من اللذة ما هو أضعاف لما تقدم منها . وذلك أنهما لا يريان
إلا حالتهما فى الذى هما فيه لا غير ؛ وليس بهما إلا اطّراح الألم المؤذى عنهما
٣ وقتهما ذلك ؛ كإيثار الطفل الرَّمِد حكَّ عينه وأكلَ التمر واللعبَ فى الشمس .
ومن أجل ذلك يحق على العاقل أن يردعهما ويقمعهما ولا يُطلقهما إلا بعد
التثبّت والنظر فيما يعقبانه ويمثّلَ ذلك ويزنه ثم يتبعَ الأرجح لئلا يألم من
٦ حيث ظنّ أنه يلتذّ ويخسر من حيث ظنّ أنه يربح . فإن دخلت عليه من هذا
التمثيل والموازنة شبهة لم يُطلق الشهوة لكن يقيم على ردعها ومنعها . وذلك أنه
لا يأمن أن يكون فى إطلاقها من سوء العاقبة ما يكون إيلامه واحتمال مؤونته
٩ أكثر من احتمال مؤونة الصبر على قمعها أضعافاً مضاعَفَةً ؛ فالحزم إذاً فى منعها .
وإن تكافأت عنده المؤونتان أقام أيضاً على ردعها . وذلك أنّ المرارة المتجرَّعة
أهون وأيسر من المنتظَرة التى لابدّ من تجرّعها على الأمر الأكثر . وليس
١٢ يكتفى بهذا فقط بل قد ينبغى أن يقمع هواه فى كثير من الأحوال – وإن لم ير
لذلك عاقبةً مكروهةً – ليمرّن نفسه ويروضها على احتمال ذلك واعتياده فيكون ذلك
عليها عند العواقب الرديّة أسهل ، ولئلا تتمكن الشهوات منه وتتسلّط عليه . فإنّ
١٥ لها من التمكّن فى نفس الطبيعة والجبِلّة ما لا يحتاج أن يزاد فضل تمكّنٍ بالعادة أيضاً
فيصيرَ بحالٍ لا يمكن مقاومتُها بتّةً * . وينبغى أن تعلم أن المؤثرين للشهوات المدمنين
لها المنهمكين فيها يصيرون منها إلى حالة لا يلتذّونها ولا يستطيعون مع ذلك

(٢) فى وقتهما الذى هما فيه ك — (٣) وقتهما ذلك: سقط ف ق — الرمد: سقط ف ق — لحك عينيه ك . يحك عينه الرمدة ف ق — التمرة ف ق — (٦) يظن ف ق ك (مرتين) — ولا يخسر ك — (٨) من أن يكون ف — (١٠) تكافت ف ق — (١١) فى الأمر ل — (١٢) قد : سقط ك — احواله ل — (١٤) عند ما يرى انه فيها من العواقب الردية ف ق — (١٥) أن يرى فضل ف ق — (١٦) بتة ك — المدمنين عليها المتمكنين فيها ف ق — (١٧) يصيرون فيها ف ق

* انتهت إلى هنا رواية الكرمانى ويوجد فى إثرها ما يلى : هذا فصل قوله . وما يعدو

تركها . فإنّ المدمنين لغشيان النساء وشرب الخمور والسماع — على أنها من
أقوى الشهوات وأوكدها غرزاً فى الطباع — لا يلتذونها التذاذَ غير المدمنين لها
٣ لأنها تصير * عندهم بمنزلة حالةٍ كلٍ ذى حالة عنده ، أعنى المألوفة المعتادة . ولا يتهيّأ
لهم الإقلاع عنها لأنها قد صارت عندهم بمنزلة الشئ الاضطرارىّ فى العيش
لا بمنزلة ما هو فضل وترفّه . | ويدخل عليهم من أجلها التقصير فى دينهم ٤٦ظ
٦ ودنياهم حتى يُضطرّوا إلى استعمال صنوف الحِيَل واكتساب الأموال بالتغرير
بالنفس وطرحها فى المهالك ، فإذا هم قد شقوا * من حيث قدّروا السعادة واغتمّوا
من حيث قدّروا الفرح وألِموا من حيث قدّروا اللذّة . وما أشبههم فى هذا الموضع
٩ بالحاطب على نفسه الساعى فى هلاكها ، كالحيوان المخدوعة بما يُنصب لها فى
مصايدها ، حتى إذا حصلت فى المصيـــدة لم تنل ما خُدعت به ولا أطاقت
التخلّص ممّا وقعت فيه . وهذا المقدار من قمع الشهوات مُقْنع ، وهو أن يُطلَق

(١) على غشيان ف ق — على انهما ف — (٥) وشرف ف — النقص فى دينهم ل —
(٩) كالحيوان ك : كالحيوانات ل ف

ما يكون صحيحاً وحسناً من قول لولا تدؤه ببطلان كون ما أوجبه من الطب طباً وباستمرار الخطأ
فى تعميق قمع الهوى بالنفس وإيجاب اكتفائها فيه اكتساباً لفضيلة بذاتها ... إنه لما كانت النفس
قد جعت لجسمها كمالاً به يكون نوعاً من الحيوان وكان كونها فى وجودها لجسمها كمالاً لأن
تكون فى فعلها دائرة عليه كأخواتها من أنواع الحيوان حفظاً له وقياماً بمصلحته ... كان
الامتناع منها أن تفعل ما يضاد هواها ويوجبه اختيارها قائماً وبطلان وجود فعل منها لا تهواه
ثابتاً ... فتعميق قمع النفس هواها بذاتها الممتنع كونه منها إلا بباعث من خارجها ترغيباً وترهيباً
خطأ كبير وضلال بعيد . وإذا كان قوله فى الطب الروحانى باطلاً والخطأ فى تعميق قمع الهوى
بالنفس مستمراً جرياً فكلامه الذى أورده ليس بطب ولا كتابه بمرتع للنفس ولا بأبّ ، وله قلنا
إنه فى الطب الجسمانى كغصن مائس خضر وفى طبه الروحانى كجلد خائس قذر . — وأما بقية فصل
الكتاب الى ص ٢٤ س ٣ ( « وهذا يراه » ) فقد لخصه الكرمانى دون إيراده بنصه

* سقطت هنا ورقة من نسخة ق وتستأنف روايتها ص ٢٤ س ١٤ ( « والمنكح » )

* سقطت هنا عدة ورقات فى نسخة ف ولا تستأنف روايتها إلا فى الفصل السابع من الكتاب

منها ما عُلِم أنّ عاقبته لا تجلب أَلَماً ولا ضَرَرا دنيائيًّا موازياً للذّة المُصابة منها فضلاً عمّا تجلب ممّا يُوفِي ويرجح على اللذّة التى أُصيبت فى صدرها . وهذا ٣ يراه ✲ ويقول به ويوجب حمل النفس عليه مَن كان من الفلاسفة لا يرى أنّ للنفس وجوداً بذاتها ، ويرى أنها تفسد بفساد الجسم الذى هى فيه . فأمّا مَن يرى أنّ للنفس أنيّةً وذاتاً مّا قائمة بنفسها وأنها تستعمل الجسم الذى لها بمنزلة ٦ الأداة والآلة وأنها لا تفسد بفساده فيرتقون من زمّ الطباع ومجاهدة الهوى ومخالفته إلى ما هو أكثر من هذا كثيراً جدًّا ، ويرذلون ويستنقصون المنقادين له والمائلين معه تنقُّصاً شديداً ويحلّونهم محلّ البهائم ، ويرون أنّ لهم — فى اتّباع ٩ الهوى وإيثاره والميل مع اللذّات والحبّ لها والأسف على ما فات منها وإيلام الحيوان لبلوغها ونيلها — عواقبَ سوءٍ بعد مفارقة النفس للجسد يكثر ويطول لها ألمها وأسفها وحسرتها . وقد يستدلّ هؤلاء من نفس هيئة الإنسان على ١٢ أنه لم يتهيّأ للشغل باللذّات والشهوات بل لاستعمال الفكر والرويّة من تقصيره فى ذلك عن الحيوان غير الناطق . وذلك أنّ البهيمة الواحدة تُصيب من لذّة المأكل * والمنكح ما لا يصيبه ولا يقدر عليه عدد كثير من الناس . فأمّا حالها ١٥ فى سقوط الهمّ والفكر عنها وهناءة عيشها وطيبها بذلك فحالة لا يصيب الإنسان ولا يقدر على مثلها بتّةً ، وذلك أنها من هذا المعنى فى الغاية والنهاية . فإنّا نرى البهيمة

(٢) مما ، صححنا : ما ل — (٥) للنفس ك : النفس ل — وذواتا قائمة ك — (٦) ذم ل — (٧) ومغالبته ك — من ذلك ك — (٩) مع ك : الى ل — ما : سقط ل — (١٠) الجسد ك — تكثر ل — (١١) وحسراتها ك — (١٢) للشغل بالشهوات ك — من ك : فى ل — (١٣) الغيرل — (١٤) عدد: سقط ك — (١٥) السقوط للهمق — وطيبه ل ، وطيبته ق — بذلك : سقط ق — لا يصيبها ل — (١٦) البتة ك ، سقط ق — فى هذا ل

✲ من هنا تستأنف رواية ك

* من هنا استأنفت رواية ق بعد سقط ورقة من النسخة

قد حضر وقت ذبحها وهى منهمكة مقبلة على مأكلها ومشربها . | قالوا : فلو كانت ٤٧و
إصابة الشهوات والميلُ مع دواعى الطباع هو الأفضلَ لم يكن يُبَخُسه الإنسان
ويُعطاه ما هو أخسّ منه من الحيوان . وفى بخس الإنسان وهو أفضل الحيوان ٣
المائت حظَّه من هذه الأشياء وتوفُّرِ الحظّ له من الروّية والفكر ما يُعلم منه
أن الأفضل له استعمال النطق وتزكيته لا الاستعباد والانقياد لدواعى الطباع .
قالوا : ولئن كان الفضل فى إصابة اللذّات والشهوات ليكونن مَن له الطباع ٦
المتهيِّئ لذلك أفضل ممّن ليس له ذلك ؛ فإن كان كذلك فالثيران والحمير أفضل
من الناس لا بل ومن الحيوان غير المائت كله ومن البارئ عزّ وجلّ إذ ليس
بذى لذّة ولا شهوة . قالوا : ولعلّ بعض الناس ممّن لا رياضة له ولا يروِّى ٩
ولا يفكر فى أمثال هذه المعانى لا يُسلِّم لنا أنّ البهائم تصيب من اللذّة أكثر
ممّا يصيبه الناس . ويحتجّ علينا بمَلِكٍ ممّا ظفر بعدوّ منازع ثم جلس من وقته
ذلك للّهو واحتشد فى إظهار جميع زينته وهيئته حتى بلغ من ذلك غاية ما يمكن ١٢
الناسَ بلوغُه ؛ فيقول أين التذاذ البهيمة من التذاذ هذا وهل له عنده مقدار
وله إليه نسبة ؟ فليعلم قائل هذا أنّ كمال اللذّة ونقصانها ليس يكون بالإضافة من
بعضها إلى بعض بل بالإضافة إلى مقدار الحاجة إليها . فإنّ مَن لا يُصلِح حالَه إلاّ ١٥
ألفُ دينار إن أُعطِىَ منها تسع مائة وتسعة وتسعين ديناراً لم يتمّ له صلاح حاله
تلك . ومَن كان يُصلح حالَه الدينارُ الواحد يتمّ له صلاحُ حالته بإصابة ذلك

---

(١) قالوا : سقط ق — (٣) ويعطى ق — من هو ل — ما هو افضل من الحيوان ق — (٤) له ك : منه ل ، سقط ق — وبركسه ك ق — (٥) لا استعمال الانقياد ك — (٦) كانت الفضيلة ك — (٧) المتهيئة ل — وان ك — (٨) من الناس: سقط ق — إذ كان ليس ك — قالوا : سقط ق — (٩) ولم يرو ولم ك — (١١) بملك ظفر بامر من منازع ق — (١٢) وهيبته ل — (١٤) او له اليه ق ،واليه ل — باضافة ك — (١٥) لم يصلح ل — (١٦) صلاح لحالته تلك ك — (١٧) يصلح حالته ك — تم حالته وصلاحها ق

الدينار الواحد . على أنّ الأوّل قد أُعطِىَ أضعاف هذا فلم يكمل له صلاح حالته .
والبهيمة إذا تَوَفَّر عليها ما يدعوها إليه الطباع كمل وتمّ التذاذها بذلك . ولا
٣ يضرّها ولا يؤلمها فوت ما وراء ذلك إذ كان لا يخطر لها ببال بتّةً . على أنّ للبهيمة
فضل اللذّة أبداً على كل حال . وذلك أنه ليس أحد من الناس يقدر أن يبلغ كل
أمانيه وشهواته ، لأنّ نفسه لمّا كانت نفساً مفكرةً مروّيةً متصوّرةً للغائب عنه
٦ وكان فى طباعها أن لا تكون لذى حال حالة إلاّ و تكون حالتها هى الأفضل . لا تخلو
فى حالة من الأحوال من التشوّق والتطلّع إلى ما لم تَحْوِه والخوف | والإشفاق على ٤٧ظ
ما قد حوته ، فلا تزال لذلك فى نقص من لذّتها وشهوتها . فإنّ إنساناً لو ملك
٩ نصف الأرض لنازعته نفسه إلى ما بقى منها وأشفقت وخافت من تفلّت
ما حصل له منها ، ولو ملك الأرض بأسرها لتمنّى دوام الصحة والخلود
وتطلّعت نفسه إلى علم خبر جميع ما فى السموات والأرضين . ولقد بلغنى عن
١٢ بعض الملوك الكبار الأنفس أنه ذُكِرَ عنده ذات يوم الجنة وعظيم ما فيها
من النعيم مع الخلود . فقال أمّا أنا فإنّى أتنغّص هذا النعيم وأستمرّه إذا فكرت
بأنّى منزَّل فيها منزلة المُفضَّل عليه المُحسَن إليه . فمتى يتمّ التذاذ هذا واغتباطه
١٥ بما هو فيه . وهل المغتبط عند نفسه إلاّ البهائم ومن جرى مجراها ؟ كما قال الشاعر

وهل يَنْعَمَنْ إلاّ سعيد مخلّد قليل الهموم ما يبيت بأوجال

وهذه العصابة من المتفلسفة تترقّى من زمّ الهوى ومخالفته بل من إهانته

---

(٢) تدعوها ل — (٣) اذ كانت ك — البتة ق ، سقط ك — (٤) أبدا : سقط ل — (٥) عنها ق — (٦) حال حال بتة ل — (٧) التطلع والتشوق على ق — وخوف وإشفاق ك (ق) — (٨) كذلك ق ، كذلك لذلك ك — لذاتها وشهواتها ق — (٩) نصف الدنيا ق — (١١) وتطلعت : ونازعته ل — خبر : سقط ق — فى الارض والسماء ق — (١٢) ذكرت له وعنده ق — (١٣) أبغض ل — (١٤) الالتذاذ لهذا والاغتباط لما هو فيه ق — (١٥ — ١٦) كما ... باوجال : سقط ق — (١٧) ذم ل ق

وإماتته إلى أمر عظيم جداً ، حتى إنها لا تنال من المأكل والمشرب إلاّ قوتاً وبُلغةً ولا تقتنى مالاً ولا عقاراً ولا داراً . وربما أقدم الموغِل منهم فى هذا الرأى على اعتزال الناس والتخلّى منهم ولزوم المواضع الغامرة . وبهذا ونحوه يحتجّون ٣ لصحّة رأيهم من الأشياء الحاضرة المشاهَدة . فأمّا ما يحتجّون به له من أحوال النفس بعد مفارقتها للبدن فإنّ الكلام فيه يجاوز مقدار هذا الكتاب فى شرفه وفى طوله وفى عرضه . أمّا فى شرفه فإنه يُبحث فيه عن النفس ما هى ولمَ هى ٦ مع الجسم ولِمَ تفارقه وما تكون حالها بعد مفارقته ؛ وأمّا فى طوله فلأنّ كل واحد من هذه البحوث يحتاج فى تعبيره وحكايته إلى أضعاف أضعاف ما فى هذا الكتاب من الكلام ؛ وأمّا فى عرضه فلأنّ قصد هذه المباحث هو إلى صلاح حال ٩ النفس بعد مفارقتها للجسد وإن كان قد يعرض فيه باشتراك الكلام أكثر إصلاح الأخلاق . ولا بأس أن نحكى منه جملة وجيزة من غير أن تتلبّس فيه باحتجاج لهم أو عليهم ، ونقصد منه خاصّةً للمعانى التى نظنّ أنها تُعين على بلوغ ١٢ غرض كتابنا هذا وتقوّى عليه

فنقول : إنّ فلاطن شيخ الفلاسفه وعظيمها يرى أنّ فى الإنسان | ثلاث ٤٨ و أنفس يسمّى إحداها النفس الناطقة والإلهيّة والأخرى يسمّيها النفس ١٥ الغضبيّة والحيوانيّة والأخرى يسمّيها النفس النباتيّة والنامية والشهوانيّة * . ويرى أنّ النفسين الحيوانيّة والنباتيّة إنما كوّنتا من أجل

(١) والمشارب ك — (٢) ولا دارا : سقط ك — (٣) الاعتزال من ق — الغامرة من الارض ك — وبلزوم هذا ونحوه ق — (٤) فى الاشياء ق — له : سقط ك — (٦) وطوله وعرضه ق — (٧) مفارقتها ك ، المفارقة ق — (٨) أضعاف : سقط ق — (٩) إصلاح ك ق — (١٠) يعرض منه ل ، تقدم منه ك — باسترسال الكلام ق — (١١) نلبس ل — (١٢) منها ق ، فيها ك — بلوغ : سقط ل — (١٤) افلاطون ك — المتفلسفة ك ، الفلسفة ق — (١٧) أن النفس ك ق — النباتية والغضبية ل

* قال الكرمانى فى القول الخامس من الباب الأول عند نقده لكلام الرازى : وإذا كان

النفس الناطقة . أمّا النباتيّة فلتغذو الجسم الذى هـو للنفس الناطقة بمنزلة
آلة وأداة إذ ليس هو من جوهر باقٍ غـــير متحلِّل بل من جوهر سيّال
٣ متحلّل ، وكان كل متحلّل لا يبقى إلاّ بأن يخلف فيه بدلاً ممّا تحلّل منه .
فأمّا الغضبية فلتستعين بها النفس الناطقة على قمع النفس الشهوانيّة ومنعها من
أن تشغل النفس الناطقة بـكثرة شهواتها عن استعمال نطقها الذى إذا استعملته
٦ كَمَلاً كان فى ذلك تخلُّصها من الجسم المشتبكة به . وليس لهاتين النفسين — أعنى
النباتيّة والغضبيّة — عنده جوهر خاصّ يبقى بعد فساد الجسم كجوهر النفس الناطقة ؛
بل إحداهما وهى الغضبيّة هى جملة مزاج القلب والأُخرى وهى الشهوانيّة هى
٩ جملة مزاج الـكبد . وأمّا جملة مزاج الدماغ فإنها عنده أوّل آلة وأداة تستعملها
النفس الناطقة . والاغتذاء والنموّ والنشوء للإنسان من الـكبد ؛ والحرارة وحركة
النبض من القلب . وأمّا الحسّ والحركة الإراديّـة والتخيُّل والفـكر والذكر
١٢ فمن الدماغ ، لا على أنّ ذلك من خاصيّته ومزاجه بل من الجوهر الحالّ فيه المستعمل

---

(١) البدن ك — (٢) اداة وآلة ك — غير متحلل : سقط ك — (٣) بدل ل — (٤) فأما النفس الغضبية ق — (٦) من الجسد ق — (٩) واداة : سقط ك ق — (١١) والارادة ق — (١٢) ذلك له ومن خاصته ق

---

كذلك فليس ( أى كلامه فى هذا الفصل ) بطب ولا ما أورده حـكاية عن قول افلاطون إن للانسان أنفساً ثلاثاً ناطقة وغضبية ونامية الـكائن سقيماً وخطأ من الآراء والأقوال بـكون النامية الشهوانية والغضبية الحيوانية والناطقة الالهية أسماء لأفعال صادرة عن فاعل واحد ، قياماً بما له جعل كمالاً للشخص يستحق بـكل فعل منها اسماً ، فاذا فعل بآلات التغذية وتعويض البذن عما يتحلل منه قيل إنه النامية ، وإذا فعل بآلات الاحساس طلباً للملاذ والغلبة والقهر وحفظاً للشخص قيل إنه الحسية ، وإذا فعل بآلات التصور طلباً للعلوم وفضيلة الذات قيل إنه الناطقة ، كالنجار الذى تصدر عنه أفعال بآلاته ويقال إذا ثقب بالمثقب إنه ثاقب وإذا نشر بالمنشار إنه ناشر وإذا نجر بالقدوم إنه نجار وهو واحد وتبطل منه هذه الأفعال إذا ترك الآلة ، وكالربان فى السفينة الذى يأمر برفع الشراع وحطه وإرساء الانجر وجذبه ونزف الماء من الجمة وقذفه والغوص فى الماء لسدّ منفذه إلى السفينة وإصلاحه ، وتبطل منه هذه الأفعال والأمر بها إذا خرج إلى البر وهو واحد

له على طريق استعمال آلة وأداة ؛ إلاّ أنه أقرب الآلات والأدوات إلى هذا الفاعل.
ويرى أن يجتهد الإنسان بالطبّ الجسدانىّ وهو الطبّ المعروف ؛ والطبّ الروحانىّ
وهو الإقناع بالحجج والبراهين فى تعديل أفعال هذه النفوس لئلا تقصّر عمّا ٣
أُريد بها ولئلا تجاوزه . والتقصير فى فعل النفس النباتيّة أن لا تغذو ولا
تُنمى ولا تُنشئ بالكمّيّة والكيفيّة المحتاجة إليها جملةُ الجسد . وإفراطها أن تتعدّى
ذلك وتجاوزه حتى يخصب الجسد فوق ما يحتاج إليـــه ويغرق فى اللذّات ٦
والشهوات . وتقصير فعل النفس الغضبيّة أن لا يكون عندها من الحميّة والأنفة | ٤٨ ظ
والنجدة ما يمكّنها أن تزمّ وتقهر النفس الشهوانيّة فى حال اشتهائها حتى تحول
دونها ودون شهواتها ؛ وإفراطه أن يكثر فيها الكبر وحُبّ الغلبة حتى تروم ٩
قهر الناس وسائر الحيوان ولا يكون لها همّ إلاّ الاستعلاء والغلبة كالحالة التى كان
عليها الاسكندر الملك . وتقصير فعل النفس الناطقة أن لا يخطر ببالها استغراب
هذا العالم واستكباره والفكر فيه والتعجّب منه والتطلّع والتشوّق إلى معرفة ١٢
جميع ما فيه وخاصّةً علم جسدها الذى هى فيه وهيئته وعاقبته بعد موته ؛ فإنّ
مَن لم يستكبر ويستغرب هذا العالم ولم يتعجّب من هيئته ولم تتطلّع نفسه إلى
معرفة جميع ما فيه ولم يهتمّ ويُعْنَ بتعرّف ما تؤول إليه الحال بعد الموت فنصيبه ١٥
من النطق نصيب البهائم لا بل الخُفّاش والحيتان والخُشار التى لا تتفكّر ولا
تتذكّر البتّة . وإفراطه أن يميل به ويستحوذ عليه الفكرُ فى هذه الأشياء ونحوها
حتى لا يمكن النفس الشهوانيّة أن تنال من الغذاء وما به يصلح الجسم من النوم ١٨

---

(٢) فى الطب ق — وبالطب ل — (٤) عن فعل ل — (٥) تنشأ ك ق — (٧) والانف ل — (٨) تذم ل — وتقسر وتقهر ق — (٩) بينها وبين ل — ودون إرادتها وشهوتها ق — وافراطها ك — (١٣) على علم ق — (١٤) لم يكن يستكبر ق — تطلع ك ق — (١٦) ثم لا بل ك — لا بل ... الخشار : سقط ق — الخفاش والخشار والهمج ك — (١٧) بتة ق — (١٨) وما يصلح به الجسد ك

وغيره مقدارَ ما تحتاج إليه فى بقاء مزاج الدماغ على حالة الصّحة ، لكن يبحث ويتطلّع ويجتهد غاية الجهد ويقدِّر بلوغ هذه المعانى والوصول إليها فى زمان أقصر
٣ من الزمان الذى لا يمكن بلوغها إلاّ فيه ، فيفسد حينئذ مزاج جملة الجسد حتى يقع فى الوسواس السوداوىّ والمالنخوليا ويفوته ما طلب من حيث قدّر سرعة الظفر به . ويرى أنّ المدّة التى جُعلت لبقاء هذا الجسد المتحلّل الفاسد بالحال التى يمكن
٦ النفس الناطقة استعمالها فيما تحتاج إليه لصلاح أمرها بعد مفارقته — وهى المدّة التى منذ حين يولد الإنسان إلى أن يهرم ويذبل — مدّةٌ يفى فيها كلّ أحد ، ولو كان أبلد الناس بعد أن لا يضرب عن الفكر والنظر البتّة ، بالتطلُّع على المعانى التى ذكرنا
٩ أنها تخصّ النفس الناطقة وبأن يرذل هذا الجسد والعالم الجسدانىّ البتّة ويشنأه ويبغضه ، ويعلمَ أنّ النفس الحسّاسة ما دامت | متعلّقة بشىء منه لم تزل فى أحوال ٤٩ و مؤذية مؤلمة من أجل تداوُل الكون والفساد إيّاه ، ولا يكرهَ بل يشتاق إلى مفارقته
١٢ والتخلُّص منه . ويرى أنه متى كانت مفارقة النفس الحسّاسة للجسد الذى هى فيه وقد اكتسبت هذه المعانى واعتقدتها صارت فى عالمها ولم تشتق إلى التعلُّق بشىء من الجسم بعد ذلك البتّة ، وبقيت بذاتها حيّةً ناطقةً غير مائتة ولا آلمة
١٥ مغتبطةً بموضعها ومكانها . أمّا الحيوة والنطق فلها من ذاتها ، وأمّا بُعدها عن الألم فلبُعدها عن الكون والفساد ، وأمّا اغتباطها بمكانها وعالمها فلتخلُّصها من مخالطة الجسم والكونِ فى العالم الجسدانىّ . وأنه متى كانت مفارقتها للجسد وهى
١٨ لم تكتسب هذه المعانى ولم تعرف العالم الجسدانىّ حقَّ معرفته بل كانت تشتاق

---

(١) على حالته الصحيحة ك — (٢) غاية الاجتهاد ل — (٤) والماليخوليا ك ق — (٥) قد جعلت لهذا ق — (٧) حين : سقط ك — (٨) إلى المعانى ق — (٩) البتة : سقط ل — (١١) اياها ق — (١٣) هذا المعنى واعتقدته ق — وصارت ك ، فحصلت وصارت ق — لم تشتق ق — (١٤) الجسد ق — بقيت ك — (١٥) عن : من ق (١٦) من الكون ق — فاكتبسته من مخالطة ل

إليه وتحرص على الكون فيه لم تبرح مكانها ولم تزل متعلّقة بشىء منه ؛ ولم تزل — لتداوُل الكون والفساد للجسد الذى هى فيه — فى آلام متّصلة مترادفة وهموم جمّة مؤذية *. فهذه جملةٌ من رأى فلاطن ومن قَبله سقراط المتخلّى المتألّه. وبعدُ ٣
فما من رأى دنيائىّ قطّ إلاّ ويُوجب شيئاً من زمّ الهوى والشهوات ولا يُطلق إهمالها وإمراجَها ؛ فزمّ الهوى وردعه واجب فى كل رأى، عند كل عاقل وفى كل دين.
فليلاحظ العاقل هذه المعانى بعين عقله ويجعلها من همّه وباله. وإن هو لم ٦
يكتسب من هذا الكتاب أعلى الرُتَب والمنازل فى هذا الباب فلا أقلّ من أن يتعلّق ولو بأخسّ المنازل منه. وهو رأىُ مَن رأى زمَّ الهوى بمقدار ما لا يجلب

(١) مكانه ك — (٢) وفى هموم ق — (٣) افلاطن ق ، افلاطون ك — المتخلى عن الدنيا ك — (٤) من : سقط ك — من راء رأياً إلا ل — شيئاً من : سقط ل — (٥) فى كل راى ودين ك — (٦) فينبغى للعاقل أن يلاحظ ك ق — (٨) ولو : سقط ق — يرى ك

* قال الكرمانى فى القول الخامس من الباب الأول عند نقده لكلام الرازى : وأما القول إيجابا لمكث النفس بعد مفارقة الشخص وتعلقها بشخص آخر فنقول : إن الأمر فى تعلقها بجسم آخر لا يخلو إما أن يكون من تلقاء ذاتها او من تلقاء غير يقهرها على التعلق. فان كان تعلقها من تلقاء ذاتها فيمتنع ويبطل من وجهين أحدهما من قبل الجسم الذى تتعلق به وتتحول إليه بعد مفارقتها ما كانت فيه ، بكون كل جسم إن كان ركناً من الأركان الأربعة التى هى مواد المواليد الثلثة مستغنية مادته بصورتها الفاعلة بها التى بها هو ركن عن صورة أخرى ، وإن كان نباتاً كذلك مستغنية مادته بما لها من الصورة الفاعلة بها من النامية التى بها هو نبات عن غيرها ، وإن كان معدناً او حيواناً كذلك الحال فى مادة كل منهما مشغولة بصورتها الفاعلة فيها التى بها هى معدن وحيوان وامتناع وجود مادة خالية من صورة فاعلة بها فتكون صورة لها فى تعلقها بها ... وإن كان تعلقها من تلقاء غير قاهر لها على التعلق والتحول فممتنع باطل كذلك فلا يخلو القاهر أن يكون إما حكيماً أو غير حكيم ، وإن كان غير حكيم فيكون النقل منه لاصلاح واستصلاح من الأفعال التى توجبها الحكمة وتقتضيها يبطل أن يكون غير حكيم فكونه حكيماً ثابت. وإذا كان حكيماً فنقله إياها إما لسلبها رذيلة أو لكسبها فضيلة ، ويبطل الوجهان بامتناع الامر فيهما واستحالته من قبيلهما إذا كان نقلها الى أجسام البهائم والوحوش لو كان ممكناً ... فقد ثبت أن النفس بعد مفارقتها جسمها باقية على حال ما اكتسبته بأفعالها بحسب هواها أو تقواها من غير اتصال بجثة أخرى ، وخيرها وشرها بمقدار أعمالها وأفعالها على ما عليه اعتقاد الديانيين التابعين للأنبياء عليهم السلام

ضرراً عاجلاً دنيائيًّا . فإنه وإن تجرّع فى صدور أموره من زمّ الهوى وقمعه
مرارةً وبشاعةً فستُعقبه أردافها حلاوةً ولذاذةً يغتبط بها ويعظم سروره
٣ وارتياحه عندها ؛ مع أنّ المؤونة فى احتمال مغالبة الهوى وقمع الشهوات ستخفّ
عليه بالاعتياد ولا سيّما إذا كان ذلك على تدريج بأن يعوّد نفسه ويأخذها أوّلاً
بمنع اليسير من الشهوات وتركِ بعض ما تهوَى لِما يوجبه العقل والرأى ؛ ثم
٦ يروم من ذلك ما هو أكثر حتى يصير ذلك فيه مقاربناً للخُلق والعادة وتذلّ نفسه
٤٩ظ الشهوانيّة وتعتاد الانقياد للنفس الناطقة ؛ ثم يزداد | ذلك ويتأكد عند سروره
بالعواقب العائدة عليه من زمّ هواه وانتفاعه برأيه وعقله وسياسة أموره بهما
٩ ومدح الناس له على ذلك واشتياقهم إلى مثل حاله *

الفصل الثالث

## جملةٌ قُدّمت قبل ذكر عوارض النفس الرديّة على انفرادها ★

١٢ أمّا وقد وطّأنا لما يأتى بعدُ من كلامنا أُسَّه وذكرنا أعظم الأصول فى ذلك
ممّا فيه غنًى وعليه معونةٌ فإنّا ذاكرون من عوارض النفس الرديّة والتلطّف
لإصلاحها ما يكون قياسًا ومثالاً لِما لم نذكره منها . ونتحرّى الإيجاز والاختصار

---

(١) صدور أمره ك ، صدر اموره ق — ومنعه ك — (٤) عنده ق — (٨) من ذم الهوا ق — (١١) اعراض النفس ق — (١٢) انا قد وطأنا ك — (١٣) مما فيه : سقط ل ق — من ذكر عوارض ك — (١٤ – ص ٣٣ ، ١) لم ... فيها : سقط ق — الاقتصار ك

---

* قال الكرمانى فى القول الخامس من الباب الأول من كتابه بعد إيراده للفصل الثانى من كتاب الرازى : هذا فص قوله وهو من الحسن فى معانيه ، والجودة فى مبانيه ، على أمر قويم ، وصراط فى العظة والتنبيه مستقيم ، لكنه مع كونه كذلك مما يكون طباً ذو امتناع ، والغرض فى الكتاب معدول به عنه لايقع به انتفاع الخ . ( تتلو فى أثناء نقد الكرمانى الفصول المذكورة فى ص ٢٧ و ٣١ )

★ ورد هذا الفصل بتمامه فى ابتداء القول السادس من الباب الأول من كتاب الكرمانى

ما أمكن فى الكلام فيها ؛ إذ قدّمنا السبب الأعظم والعلّة الكبرى التى منها نستقى وعليها نبنى جميع وجوه التلطّف لإصلاح خُلق مّا ردىّ . حتى إنه لو لم يُفرَد ولا واحدٌ منها بكلام يخصّه بل أُغفِلَ ولم يُذكَر بتّةً لكان فى التحفّظ والتمسّك بالأصل الأوّل غنًى وكفاية لإصلاحها ؛ وذلك أنّ جُلّها ممّا يدعو إليه الهوى وتحمل عليه الشهوات ؛ وفى زمّ هذين وحفظهما ما يمنع التمسّك والتخلّق بهما . إلاّ أنّا على كل حال ذاكرون من ذلك ما نرى أنّ ذكره أوجب وألزم وأعون على بلوغ غرض كتابنا هذا ؛ وبالله نستعين

## الفصل الرابع
## فى تعرُّف الرجل عيوب نفسه ✲

من أجل أنّ كل واحد منّا لا يمكنه منع الهوى محبّةً منه لنفسه واستصواباً واستحساناً لأفعاله ، وأن ينظر بعين العقل * الخالصة المحضة إلى خلائقه وسيرته — لا يكاد يستبين ما فيه من المعايب والضرائب الذميمة ، ومتى لم يستبن ذلك فيعرفه لم يُقلِع عنه إذ ليس يَشعرُ به فضلاً عن أن يستقبحه × ويعمل فى الإقلاع

(١) إذ قدقدمت ق — (٢) التلطف بخلق ق — (٥) ذم ل ق — التخلق والتمسك ل — (٦) كل : سقط ل ق — (٧) وبالله التوفيق وإياه نسأل السداد والصواب ك — (١٠) من أجل : سقط ك — منع : سقط ل — منه : سقط ل — (١١) وسيره ك — (١٢) وانه لا يكاد يتبين ك — وانه متى لم يتبين ذلك ولم يعرفه ك — (١٣) يشعر به ك : يستغربه ل

✲ ورد ابتداء هذا الفصل ( حتى «عاقل» ص ٣٤ س١ ) فى القول السادس من الباب الأول من كتاب الكرمانى . أما باقى الفصل فقد أورده الكرمانى ملخصاً فحسب

* سقطت هاهنا بعض صفحات ( إلى ص ٣٨ س ٤ ) من نسخة ق

× قال الكرمانى فى القول السادس من الباب الأول لكتابه : وقوله « ولينظر بعين العقل ... فضلا عن أن يستقبحه » فنادٍ عليه باختلال مسالك نحلته . فمن المعلوم أن النفس إذ كانت مقبلة على الأفعال التى تهواها وتستحسنها فمن أين لها أن تنظر بعين العقل الخالصة المحضة التى

عنه — فينبغى أن يُسند الرجل أمره فى هذا إلى رجل عاقل كثير اللزوم له والكون معه ؛ ويسأله ويضرع إليه ويؤكّد عليه أن يُخبره بكل ما يعرفه فيه من المعايب ، ويُعلمه أن ذلك أحبّ الأشياء إليه وأوقعها عنده ، وأنّ المنّة عليه منه تعظم فى ذلك والشكر يكثر ، ويسأله أن لا يستحييه فى ذلك ولا يجامله ؛ ويُعلمه أنه متى تساهل وضجّع فى شىء منه فقد أساء إليه وغشّه واستوجب منه اللائمة عليه * .

٥٠ و فإذا أخذ | الرجل المشرف يُخبره ويُعلمه ما فيه وما ظهر وبان له منه لم يُظهر له اغتماماً ولا استخزاءً ، بل أظهر له سروراً بما يستمع وتشوّقاً إلى ما لم يستمع منه . فإن رآه فى حال ما قد كتمه شيئاً استحياءً منه أو قصّر فى العبارة عن تقبيح ذلك أو حسّنها لامه على ذلك وأظهر له اغتماماً به ؛ وأعلمه أنه لا يحبّ ذلك منه ولا يريد إلاّ التصريح وإعلامه ما يراه على وجهه . فإن وجده فى حال أخرى قد زاد

---

(١) وانه ينبغى ك — الرجل : سقط ك — فى هذا : سقط ك — (٧) استخزاء ، صححنا : الجزاء ل

---

لو كانت لها لكانت لا تتبع هواها ، وهل ذلك إلا كلام صادر عن غير بيان . وقوله « إنه ينبغى أن يسند أمره إلى رجل عاقل يعرّفه ما فيه من المعايب والمذامّ ويلتزم له المنة على ذلك » قول موجب ما أوجبناه من حاجة النفس إلى المعلم المسدد المؤاخذ بحقائق التعليم الذى أنكر أولاً أن يكون فى عالم النفس من جهة الله تعالى من يعلم ويعرّف ، ويقرّ به الآن بقوله . وإذا كان الأمر على ما أوجبناه فلا فائدة فيما كتبه

* قال الكرمانى : والذى ذكره فى هذا الفصل ليس يتعلق بطب ولا ما أوجبه باسناد المرء أمره فى معرفة معايبه ومذامه إلى غير يعرّفه إياها من حصول العلم بكاف فى برآة الذات منها ، مع كونه غير فاعل إلا مايزداد به عيباً ، كالعليل المزمن المستسقى الذى لا يطلب إلا الأكل الذى يزداد به علة . وما ينفع هذا العليل قول طبيب له اعلم أن هذه علة خبيثة صعبة مزمنة غير مفارقة إلا بالعناء والحمية من غير أن يحفظه من خارجه ولا يكله إلى نفسه ويمنعه عن الأكل ويلزمه شربة الأدوية المكروهة إليه أن يشربها ويعزم عليه أن يقتصر عليها . وإذا كان ذلك كذلك فلا فائدة فى تعريف معرّف غيره معايبه وهى التى يهواها ويستحسنها ويميل إليها

وأسرف فى تقبيح شىء رآه منه وتهجينه لم يغضبه ذلك بل حمده عليه وأظهر له بِشراً وسروراً بما رآه منه . وينبغى أن يجدّد سؤال هذا المشرف عليه حالاً بعد حال . فإنّ الأخلاق والضرائب الرديّة قد تحدث بعد أن لم تكن . وينبغى ٣
أن يستخبر ويتحسّس ما يقول فيه جيرانه ومعاملوه وإخوانه وبما ذا يمدحونه وبما ذا يعيبونه ؛ فإنّ الرجل إذا سلك فى هذا المعنى هذا المسلك لم يكد يخفَى عليه شىء من عيوبه وإن قلّ وخفى . فإن اتّفق له ووقع عدوٌّ ومنازع مُحبّ لإظهار ٦
مساويه ومعايبه لم يستدرك من قِبَله معرفة عيوبه ؛ بل اضطُرّ وأُلجِىء إلى الإقلاع عنها . إن كان ممّن لنفسه عند نفسه مقدار وممّن يحبّ أن يكون خيّراً فاضلاً . وقد كتب فى هذا المعنى جالينوس كتاباً جعل رسمه « فى أنّ الأخيار ينتفعون بأعدائهم » . ٩
فذكر فيه منافع صارت إليه من أجل عدوٍّ كان له . وكتب أيضاً « فى تعرّف الرجل عيوب نفسه » مقالةً قد ذكرنا نحن جوامعها وجملتها هنا . وفيما ذكرنا من هذا الباب كفاية وبلاغ ؛ ومَن استعمله لم يزل كالقِدح مقوّماً مثقّفاً ١٢

## الفصل الخامس

## فى العشق والإلف وجملة الكلام فى اللذّة [*]

أمّا الرجال المذكورون الكبار الهمم والأنفس فإنهم يبعدون من هذه ١٥
البليّة من نفس طبائعهم وغرائزهم . وذلك أنه لا شىء أشدّ على أمثال هؤلاء من

(٤) ويتجسس ل — (٦) ووقع . صححنا : او وقع ل — (١٤) وجملة الكلام فى اللذة: سقط ك — (١٥) بعيدون من ك

[*] ورد ابتداء هذا الفصل فى القول السادس من الباب الأول من كتاب الكرمانى ، وقال الكرمانى رداً على كلام الرازى : وقوله فى الفصل الخامس فى العشق وكيفية اللذة والإلف وأنه يجب الاحتراس منه بتمرين العادة بمفارقة المألوف والتجافى عنه لا منفعة فيه . وكيف تفارق النفس ما قد ألفته وتحترس منه ، وعندها أنه هو المأثور والخير المطلوب وأن الذى هى فيه هو خير لها من

٥٠ ظ التذلّل والخضوع والاستكانة وإظهار الفاقة والحاجة واحتمال التجنّى | والاستطالة . فهم إذا فكروا فيما يلزم العشّاق من هذه المعانى نفروا منه
٣ وتصابروا وأزالوا الهوى عنه وإن بُلوا به ، وكذلك الذين تلزمهم أشغال وهموم بليغة اضطراريّة دنيائيّة أو دينيّة . فأمّا الخَنثون من الرجال والغَزِلون والفُرّاغ والمُترَفون والمؤثِرون للشهوات الذين لا يهمّهم سواها ولا يريدون من الدنيا
٦ إلاّ إصابتها ، ويرون فَوتها فَوتاً وأسفاً ، وما لم يقدروا عليه منها حسرةً وشقاءً . فلا يكادون يتخلّصون من هذه البليّة ، لا سيّما إن أكثروا النظر فى قصص العُشّاق ورواية الرقيق الغزِل من الشعر وسماع الشجى من الألحان والغناء . فلنقل
٩ الآن فى الاحتراس من هذا العارض والتنبيه على مَخاتله ومكامنه بقدر ما يليق بغرض كتابنا هذا . ونقدّم قبل ذلك كلاماً نافعاً مُعيناً على بلوغ غرض ما مرّ من هذا الكتاب وما يأتى بعده ، وهو الكلام فى اللذّة

١٢ فنقول : إنّ اللذّة ليست بشىء سوى إعادة ما أخرجه المؤذِى عن حالته إلى حالته تلك التى كان عليها . كرجل خرج من موضع كنين ظليل إلى صحراء ثم سار فى شمس صيفيّة حتى مسّه الحرّ ثم عاد إلى مكانه ذلك ، فإنه لا يزال يستلذّ

(٢) نفروا عنها ك — (٣) وأزالوا الهوى : سقط ل — به ل : لهوا عنه ك — الذين يشغلهم هموم بليغة ك — (٤) الخنثون ك — والغزلون صححنا : والمغزلون ك ، والغزلان ل — (٦) فوتها أسفاً ل — (٨) الألحان و : سقط ك — (٩) الآن : سقط ك — (١٠) غرض : سقط ل — (١٢—١٣) إلى حالته : سقط ك — إلى صحراء : سقط ك — (١٤) يلتذ ل

غيره . وقد شهد بصحة ذلك قوله فى هذا الفصل فى معنى الخنثين والغزلين من الرجال وكون من ميزهم من هذه الرذيلة كهم من حيث الطبيعة . فالنفس ما دامت فى رتبة النفسية لا ترى إلا فعل ما تهواه . وإذ كانت النفس لا تنبعث فى أفعالها من ذاتها إلا فيما يجرى هذا المجرى من محبة معشوق ومألوف ومحسوس ونيل لذة وغلبة وقهر وسلب وتموّل وكذب ومكر وحيلة فى التوصل إلى إقامة غرض ، بحسب ما جعل إليها من عمارة جسمها وحفظه فتكون حيواناً طبيعياً ، فممتنع أن يكون منها فعل من ذاتها يخالف هذه الأمور إلا بباعث هو غيرها . وفى امتناع الأمر أن يكون إلا كذلك بطلان قوله فى غرضه المقصود

ذلك المكان حتى يعود بدنُه إلى حالته الأولى * ، ثم يفقد ذلك الاستلذاذ مع عَوْد
بدنه إلى الحالة الأولى ، وتكون شدّة التذاذه بهذا المكان بمقدار شدّة إبلاغ الحرّ
إليه وسرعة هذا المكان فى تبريده . وبهذا المعنى حدّ الفلاسفة الطبيعيّون اللذّة ؛ ٣
فإنّ حدّ اللذّة عندهم هو أنها رجوع إلى الطبيعة . ولأنّ الأذى والخروج عن
الطبيعة ربما حدث قليلاً قليلاً فى زمان طويل ، ثم حدث بعقبه رجوع إلى الطبيعة
دفعةً فى زمان قصير صار فى مثل هذه الحال يفوتنا الحسُّ بالمؤذى ويتضاعف ٦
بيان الإحساس بالرجوع إلى الطبيعة ؛ فنسمّى هذه الحال لذّةً . ويظنّ بها مَن
لا رياضة له أنها حدثت من غير أذًى تقدّمها ، ويتصوّرها مفردةً خالصةً بريّةً
من الأذى . وليست الحال على الحقيقة كذلك بل ليس يمكن أن تكون لذّة بتّةً ٩
إلاّ بمقدار ما تقدّمها من أذى الخروج عن الطبيعة . فإنه بمقدار أذى الجوع

(١) إلى الحالة ك — (٩) بتة ، صححنا : منه ل

* إلى هاهنا انتهت رواية ك وهى تستأنف ص ٤٥ ، وقال الكرمانى فى نقده لكلام الرازى : وقوله فى هذا الفصل فى اللذة « إنها ليست شيئاً سوى ... إلى الحالة الأولى » قول موجب ما هو محال ذلك بإيجابه أن اللذة هى الحالة الأولى التى عاد إليها المتأذى بحرّ الشمس وكون الكائن فى تلك الحالة الذى هو المستكنّ فى الموضع الكنين الذى لم يلق حرّ الشمس غير واجد ما يجده الذى مسه حرّ الشمس وعاد إليها من اللذة . فان من المعلوم أن الذى لم يلق حرّ الشمس ولا يجد الأذى لا يحنّ إلى الظل ولا يستلذ الماء البارد كما يستلذه المتأذى بالحرّ . وإذا كان ذلك كذلك فقد ظهر كون ما قاله إن اللذة هى تلك الحالة الأولى محالاً . ثم أوجب بقوله ما قاله أن اللذة لا توجد إلا بعد تقدم ما يكره وأنها تزول ولا تثبت ، وذلك أمر غير مستمرّ فى كل اللذات . فمن اللذات ما هو سرمدى لا يزول ويوجد لا عن مكروه يتقدمه ، مثل لذات الآخرة الموعود بها فى الجنة التى لا مكروه فيها ولا زوال لها . والذى نقوله فى اللذة إنما هى مصير الذات بما كان كمالاً لها أمراً كاملاً له الغنية ، وهى فيما كان محسوساً بعد وجودها زائلة بكون ما كان به كمالها مفارقاً متغايراً ، كلذة التقاء الحاس بالمحسوس وزوالها بالمفارقة ، وكلذة الحبيب بالاجتماع مع المحبوب وزوالها بالمفارقة ، وفيما كان معقولاً غير زائلة ولا مفارقة بكون ما كان كمالاً لها غير مفارق ولا متغاير ، كلذة النفس فى تصوّر ما هو كمال لذاتها وبقاءها على حالتها بكون ما فيه كمالها فى ذاتها باقياً غير زائل

والعطش يكون الالتذاذ بالطعام والشراب ؛ حتى إذا عاد الجائع والعطشان إلى حالته
٥١ و الأولى لم يكن شئ أبلغ فى عذابه من إكراهه على تناولهما | بعد أن كانا ألذّ
٣ الأشياء عنده وأحبّها إليه . وكذلك الحال فى سائر الملاذّ فإنّ هذا الحدّ بالجملة
لازمٌ لها ومحتوٍ عليها * ؛ إلاّ أنّ منها ما نحتاج فى تبيين ذلك منه إلى كلام أدقّ
وألطف وأطول من هذا . وقد شرحنا هذا فى مقالة كتبناها « فى مائيّة اللذّة » ؛
٦ وفى هذا المقدار الذى ذكرناه هاهنا كفاية لما نحتاج إليه . وأكثر المائلين مع
اللذّة المنقادين لها هم الذين لم يعرفوها على الحقيقة ولم يتصوّروا منها إلاّ الحالة
الثانية ؛ أعنى التى من مبدأ انقضاء فعل المؤذِى إلى استكمال الرجوع إلى الحالة
٩ الأولى . ومن أجل ذلك أحبّوها وتمنّوا أن لا يخلوا فى حال منها ؛ ولم يعلموا أنّ
ذلك غير ممكن لأنها حالة لا تكون ولا تُعرَف إلاّ بعد تقدُّم الأولى لها

وأقول : إنّ اللذّة التى يتصوّرها العُشّاق وسائرُ مَن كلِفَ بشئ وأُغرم به —
١٢ كالعُشّاق للترؤُّس والتملُّك وسائرِ الأمور التى يفرط ويتمكن حبّها من نفوس
بعض الناس حتى لا يتمنّوا إلاّ إصابتها ولا يروا العيش إلاّ مع نيلها — عند
تصوّرهم نيلَ مرادهم عظيمةٌ مجاوزة للمقدار جدًّا . وذلك أنهم إنما يتصوّرون إصابة
١٥ المطلوب ونيله مع عظم ذلك فى أنفسهم من غير أن يخطر ببالهم الحالةُ الأولى التى
هى كالطريق والمسلك إلى نيل مطلوبهم . ولو فكروا ونظروا فى وعورة هذا
الطريق وخشونته وصعوبته ومخاطره ومهاويه ومهالكه لمرّ عليهم ما حلا وعُظم

---

(٢) عذابه صح : غذائه ل (ولعل الاصح : إيذائه) — (٥) والطف ومع ذلك فأطول من هذا شرحنا ذلك ق — ماهية ق — (٧) والناقدين ل — لا يعرفونها ولن يتصوروا ق — (٨) التى منذ انقضى فعل ق — (٩) فى جميع الأحوال منها ولن ق — (١٠) بعد ما تقدم لها ق — (١١) العاشق ق — (١٢) كالعاشق ق — فى نفوس ق — (١٣) غير إصابتها ق — (١٤) مراداتهم ق — جداً : سقط ق — (١٦) ولو نظروا وفكروا ق — هذه ق — (١٧) لأمر ما حلا ل

---

* هنا استأنفت رواية ق بعد سقط فى النسخة ( راجع ص ٣٣ س ١١ )

ما صغر عندهم فى جنب ما يحتاجون إلى مقاساته ومكادحته

وإذ قد ذكرنا جملة مائيّة اللذّة وأوضحنا من أين غلط مَن تصوّرها محضةً بريّةً من الألم والأذى فإنّا عائدون إلى كلامنا ومنبِّهون على مساوى هذا ٣ العارض أعنى العشق وخساسته

فنقول : إنّ العُشّاق يجاوزون حدّ البهائم فى عدم ملكة النفس وزمّ الهوى وفى الانقياد للشهوات . وذلك أنهم لم يرضوا أن يصيبوا هذه الشهوة ، أعنى لذّة ٦ الباه — على أنها من أسمج الشهوات وأقبحها عند النفس الناطقة التى هى الإنسان على الحقيقة — من أىّ موضع يمكن إصابتها منه ؛ حتى أرادوها من موضع مّا بعينه فضمّوا شهوةً إلى شهوة وركبوا شهوةً على شهوة وانقادوا وذلّوا للهوى ٩ ذلاًّ على ذلّ وازدادوا له عبوديّةً إلى عبوديّة . والبهيمة لا تصير من هذا الباب ٥١ظ إلى هذا الحدّ ولا تبلغه ؛ ولكنها تصيب منه بقدر ما لها فى الطبع ممّا تطرح به عنها ألم المؤذِى المهيِّج لها عليه لا غير ، ثم تصير إلى الراحة الكاملة منه . وهؤلاء ١٢ لمّا لم يقتصروا على المقدار البهيمىّ من الانقياد للطباع ؛ بل استعانوا بالعقل — الذى فضّلهم الله به على البهائم وأعطاهم إيّاه ليروا مساوىَ الهوى ويزمّوه ويملكوه — فى التسلُّق على لطيف الشهوات وخفيّها والتحيُّز لها والتنوُّق فيها ؛ وجب عليهم ١٥ وحقّ لهم ألاّ يبلغوا منها إلى غاية ولا يصيروا منها إلى راحة ؛ ولا يزالوا متأذّين بكثرة البواعث عليها ومتحسِّرين على كثرة الفائت منها غيرَ مغتبطين ولا راضين — لنزوع أنفسهم عنها وتعلّق أمانيهم بما فوقها وبما لا نهاية له منها — بما ١٨ نالوه أيضاً وقدروا عليه منها

---

(١) وصغر وعظم عندهم ل — (٥) فنقول : سقط ق — وذم ل ق — (١٠) إلى عبودية : سقط ق — (١١) من الطبع ق — (١٣) لما : سقط ل — بل : ولو ل — (١٤) على البهائم : سقط ل — ليزول به مساوى ق — (١٦) وجب عليهم و : سقط ل — منها إلى : سقط ل — يزالوا متألين لكثرة ق — (١٧) كثرة : سقط ل — (١٨) منها بما : مما ل

ونقول أيضاً : إنّ العُشّاق مع طاعتهم للهوى وإيثارهم اللذّة وتعبّدهم لها يحزنون من حيث يظنّون أنهم يفرحون ،ويألمون من حيث يظنّون أنهم يلذّون .
٣ وذلك أنهم لا ينالون من ملاذّهم شيئاً ولا يصلون إليه إلاّ بعد أن يمسّهم الهمّ والجهد ويأخذ منهم ويبلغ إليهم . وربما لم يزالوا من ذلك فى كُرَبٍ مُنصِبَة وغُصَصٍ متّصلة من غير نيل مطلوبٍ بتّةً . والكثير منهم يصير لِدوام السهر والهمّ وفقد
٦ الغذاء إلى الجنون والوسواس وإلى الدِقّ والذبول ، فإذا هم قد وقعوا من حِبال اللذة وشِباكها فى الردىّ والمكروه ، وأدّتهم عواقبها إلى غاية الشقاء والهلكة . وأمّا الذين ظنّوا أنهم ينالون لذّة العشق كَمَلاً ويصيبونه ممّن ملكوه وقدروا عليه فقد
٩ غلطوا وأخطأوا خطأً بيّنًا . وذلك أنّ اللذّة إنما تكون إذا نيلت بمقدار بلاغ ألم المؤذِى الباعث عليها الداعى إليها ، ومَن ملك شيئًا وقدر عليه ضعف فيه هذا الباعث الداعى وهدأ وسكن سريعاً . وقد قيل قولاً حقًّا صدقاً إنّ كل موجود
١٢ مملوك وكل ممنوع مطلوب

ونقول أيضاً : إنّ مفارقة المحبوب أمر لا بدّ منه اضطراراً بالموت ،وإن سَلِمَ من سائر حوادث الدنيا وعوارضها المبدِّدة للشمل المفرِّقة بين الأحبّة .
١٥ وإذا كان لا بدّ من إساغة هذه الغُصّة وتجرُّع هذه المرارة فإنّ تقديمها والراحة منها أصلح من تأخيرها | والانتظار لها . لأنّ ما لا بدّ من وقوعه متى قُدِّم أُزيحَ مؤونةُ الخوف منه مدّةَ تأخيره . وأيضاً فإنّ منع النفس من محبوبها قبل أن
١٨ يستحكم حُبّه ويرسخ فيها ويستولى عليها أيسرُ وأسهل . وأيضاً فإنّ العشق متى

٥٢ و

(١) للذة ق — (٤) ومصيبة ق — (٥) من مطلوب ق — الهم والسهر ق — (٦) محابل ق — (٧) شبكاتها ن — وأدت بهم ق — الشقوة ق — (٨) العشاق ق — (٩) بلاغ : سقط ل— (١٠) الهم المؤذى ق — فان ملك ق — (١١) قول حق ان ق — (١٣) وأقول إن ق — (١٤) سائر : سقط ق — (١٦) ازيح ، صححنا ( راجع ص ٤١ س ١٠ ) : زيح ل ، ربح منه الخوف ق

انضمّ إليه الإلف عسر النزوع عنه والخروج منه ؛ فإنّ بليّة الإلف ليست بدون بليّة العشق ؛ بل لو قال قائل إنه أوكد وأبلغ منه لم يكن مُخطئاً ؛ ومتى قصرت مدّة العشق وقلّ فيه لِقاء المحبوب كان أحرى أن لا يخالطه ويعاونه الإلف . ٣
والواجب فى حكم العقل من هذا الباب أيضاً المبادرةُ فى منع النفس وزمّها عن العشق قبل وقوعها فيه ؛ وفطمها منه إذا وقعت قبل استحكامه فيها . وهذه الحجة يقال إنّ فلاطن الحكيم احتجّ بها على تلميذٍ له بُلى بحبّ جارية فأخلّ بمركزه من ٦
مجلس مدارس فلاطن . فأمر أن يُطلب ويؤتَى به ؛ فلمّا مَثل بين يديه قال أخبرنى يا فلان هل تشكّ فى أنه لا بدّ لك من مفارقة حبّتك هذه يوماً مّا ؟ قال ما أشكّ فى ذلك . فقال له فلاطن فاجعل تلك المرارة المتجرَّعة فى ذلك اليوم فى هذا اليوم ، ٩
وأَزِحْ ما بينهما من خوف المنتظر الباقى بحاله الذى لا بدّ من مجيئه وصعوبةِ معالجة ذلك بعد الاستحكام وانضمام الإلف إليه وعَضْدِه له . فيقال إنّ التلميذ قال لفلاطن إنّ ما تقول أيها السيّد الحكيم حقٌّ ؛ لكنى أجدُ انتظارى له سلوةً بمرور الأيّام ١٢
عنّى أخفّ علىّ . فقال له فلاطن وكيف وثقت بسلوة الأيّام ولم تَخَفْ إلفها ؛ ولِمَ أمنتَ أن تاتيك الحالة المفرِّقة قبل السلوة وبعد الاستحكام ؛ فتشتدّ بك الغُصّة وتتضاعف عليك المرارة . فيقال إنّ ذلك الرجل سجد فى تلك الساعة لفلاطن ١٥
وشكره ودعا له وأثنى عليه ؛ ولم يعاود شيئاً ممّا كان فيه ولم يَظهر منه حزن ولا شوق ؛ ولم يزل بعد ذلك لازماً لمجالس فلاطن غيرَ مُخلٍّ بها بتّةً . ويقال إنّ

---

(١) عنه : سقط ل — (٢) ابلغ واوكد ق — (٣) ويعاونه : سقط ق — (٦) افلاطن (كذا دائماً) ق — كان بلى ق — فاخل فكره ق — (٧) مجلس : سقط ل — (٧ — ٨) قال له يا فلان أخبرنى ق — (٨) حبيبتك ق — (١٠) وأزح ، صححنا : وازيح ل ق — للحال ق — مجيئها ق — معالجتها ق — (١١) ذلك التلميذ ق — لافلاطن ق — (١٢) أما ما تقول ... فهو حق ق — به سلوة من وراء الأيام ل — (١٣) عنى : سقط ل — (١٤) وامنت ق — (١٥) فى تلك الحالة ل — (١٧) شوق البتة ق

فلاطن أقبل بعد فراغه من هذا الكلام على وجوه تلامذته فلامهم وعذلهم فى تركهم وإطلاقهم هذا الرجلَ وصَرْفَ كل همّته إلى سائر أبواب الفلسفة قبل ٣ إصلاح نفسه الشهوانيّة وقمعها وتذليلها للنفس الناطقة

٥٢ظ ولأنّ قوماً رُعْناً | يعاندون ويناصبون الفلاسفة فى هذا المعنى بكلام سخيف ركيك كسخافتهم وركاكتهم — وهؤلاء هم الموسومون بالظرف والأدب — فإنّا ٦ نذكر ما يأتون به فى هذا المعنى ونقول فيه من بعده . إنّ هؤلاء القوم يقولون إنّ العشق إنما يعتاده الطبائعُ الرقيقة والأذهان اللطيفة ؛ وإنه يدعو إلى النظافة واللباقة والزينة والهيئة . ويُشيعون هذا ونحوه من كلامهم بالغزِل من الشعر البليغ ٩ فى هذا المعنى ؛ ويحتجّون بمن عشق من الأدباء والشعراء والسراة والرؤساء ويتخطّونهم إلى الأنبياء . ونحن نقول : إنّ رقّة الطبع ولطافة الذهن وصفاءه يُعرَفان ويُعتبران بإشراف أصحابهما على الأمور الغامضة البعيدة والعلوم اللطيفة ١٢ الدقيقة وتبيين الأشياء المشكلة الملتبسة واستخراج الصناعات المُجدِيَة النافعة . ونحن نجد هذه الأمور مع الفلاسفة فقط ؛ ونرى العشق لا يعتادهم ويعتاد اعتياداً كثيراً دائماً أجلاف الأعراب والأكراد والأعلاج والأنباط . ونجد أيضاً من ١٥ الأمر العامّ الكلّى أنه ليست أمة من الأمم أرقّ فطنةً وأظهر حكمةً من اليونانيّين ، ونجد العشق فى جملتهم أقلّ ممّا فى جملة سائر الأمم . وهذا يوجب ضدّ ما ادّعوه ، أعنى أنه يوجب أن يكون العشق إنما يعتاد أصحابَ الطبائع الغليظة والأذهان ١٨ البليدة ، ومَن قلّ فكره ونظره ورويته بادر إلى الهجوم على ما دعته إليه نفسه

---

(١) تلاميذه ق — (٢) همة ل — (٥) لسخافتهم ق — بالظرفاء والأدباء ق — (٦) ونقول فيه من أجل أن ق — (٧) يعتاد بالطبائع ق — فانه ل — (٨) ونحوه : سقط ل — والبليغ ق — (١٠) الأنبياء عليهم السلام ل — (١١) يعلمان ق — (١٢) الصنائع المحدثة ق — (١٣) فقط: سقط ل — (١٤) جلف ق — والأكراد والأعاجم ق — (١٥) العامي ق — وأظهر حكمة: سقط ق — (١٦) مما هو فى سائر ق — موجب ل

ومالت به إليه شهوته . وأمّا احتجاجهم بكثرة مَن عشق من الأدباء والشعراء والسراة والرؤساء فإنّا نقول : إنّ السروَ والرياسة والشعر والفصاحة ليست ممّا لا يوجد أبداً إلاّ مع كمال العقل والحكمة . وإذا كان الأمر كذلك أمكن أن ٣ يكون العُشّاق من هؤلاء من أهل النقص فى عقولهم وحكمتهم . وهؤلاء القوم لجهلهم ورعونتهم يحسبون أنّ العلم والحكمة إنما هو النحو والشعر والفصاحة والبلاغة ، ولا يعلمون أنّ الحكماء لا يَعُدّون ولا واحداً من هذه حكمةً ولا ٦ الحاذق بها حكيماً ؛ بل الحكيم عندهم من عرف شروط البرهان وقوانينه واستدرك وبلغ من العلم الرياضىّ والطبيعىّ والعلم الإلهىّ مقدار ما فى وسع الإنسان بلوغُه.

ولقد شهدت ذات يوم رجلاً من متحذلقيهم | عند بعض مشايخنا بمدينة السلام . ٥٣ و وكان لهذا الشيخ مع فلسفته حظّ وافر من المعرفة بالنحو واللغة والشعر ؛ وهو يجاريه وينشده ويبذخ ويشمخ فى خلال ذلك بأنفه ويُطنب ويبالغ فى مدح أهل صناعته ويرذل مَن سواهم ؛ والشيخ فى كل ذلك يحتمله معرفةً منه بجهله ١٢ وعُجبه ويتبسّم إلىّ . إلى أن قال فيما قال : هذا والله العلم وما سواه ريح ، فقال له الشيخ يا بنىّ هذا علم مَن لا علم له ويفرح به من لا عقل له . ثم أقبل علىّ وقال سل فتانا هذا عن شىء من مبادئ العلوم الاضطراريّة ؛ فإنه ممّن يرى أنّ مَن ١٥ مهر فى اللغة يمكنه الجواب عن جميع ما يُسئل عنه . فقلت خبّرنى عن العلوم أَضطراريّة هى أم اصطلاحيّة ؟ ولم أتمّ التقسيم على تعمّد ؛ فبادر فقال العلوم كلّها اصطلاحيّة . وذلك أنه كان سمع أصحابنا يعيرون هذه العصابة أنّ علمهم ١٨

---

(١) به: سقط ل — (٢) والسراة ... والشعر: سقط ق — (٤) من هؤلاء أهل ق — (٥) والحكم إنما هى ق — (٦) واحدة ق — (٨) والالهى ق — (٩) من متخلفيهم ل — (١٠) هذا الشيخ له مع ق — والشعر: سقط ل — (١١) ويبالغ : ويبلغ ل ، سقط ق — ويمدح ق — (١٣) إلى ثم قال والله إن هذا العلم ق — (١٤) وقال لى اسئل ق — (١٥) هذا: سقط ل — (١٦) أمكنه ق — فقلت له أخبرنى ق — (١٧) العلوم: سقط ق

اصطلاحى ، فأحبَّ أن يعيبهم بمثل ما عابوه جهلاً منه بما لهم دونه فى هذا الباب .
فقلت له فمَن علم أنّ القمر ينكسف ليلة كذا وكذا ، وأن السقمونيا يُطلق البطن
٣ متى أُخذ ؛ وأن المرداسنج يذهب بحموضة الخلّ متى سُحق وطُرح فيه إنما صحّ
له علم ذلك من اصطلاح الناس عليه ؟ فقال لا . فقلت فمن أين عُلم ذلك ؟ فلم يكن
فيه من الفضل ما يبين عمّا به نحوتُ . ثم قال فإنّى أقول إنها كلها اضطراريّة ،
٦ ظنًّا منه وحسباناً أنه يتهيّأ له أن يُدرج النحو فى العلوم الاضطراريّة . فقلت له
خبِّرنى عمّن عُلم أنّ المنادَى بالنداء المفرد مرفوع وأن المنادَى بالنداء المضاف
منصوب ،أعُلم أمراً اضطراريًّا طبيعيًّا أم شيئاً مصطلحاً باجتماع من بعض الناس
٩ عليه دون بعض ؟ فلجلج بأشياء يروم بها أن يُثبت أنّ هذا الأمر اضطرارىّ ممّا
كان يسمعه من أستاذيه ؛ فأقبلت أُريه تداعيَه وتهافُتَه مع ما لحقه من استحياءٍ
وخجل شديد واغتمام . وأقبل الشيخ يتضاحك ويقول له ذُق يا بنىّ طعم
١٢ العلم الذى هو على الحقيقة علم . وإنما ذكرنا من هذه القصّة * ما ذكرنا ليكون
أيضاً من بعض المنبِّهات والدواعى إلى الأمر الأفضل ؛ إذ ليس لنا غرض فى هذا
الكتاب إلاّ ذاك . ولسنا نقصد — بما مرّ من كلامنا هذا من | الاستجهال ٥٣ ظ
١٥ والاستنقاص — لجميع من عُنى بالنحو والعربيّة واشتغل بهما وأخذ منهما ؛ فإنّ
فيهم مَن قد جمع الله له إلى ذلك حظًّا وافراً من العلوم ؛ بل للجهّال من هؤلاء الذين
لا يرون أنّ علماً موجود سواهما ولا أنّ أحداً يستحقّ أن يسمَّى عالماً إلاّ بهما

(١) فاحب ... الباب : سقط ق — (٢) فى ليلة ق — (٤) علم ذلك : سقط ل — (٥) يبين عن شىء من ذلك ثم ق — إن كلها ق — (٦) أنه يتهيأ : سقط ق — يدرج : سقط ق — من العلوم ق — (٧) أخبرنى ق — (٨) أو اصطلاح وشىء مصطلح ق — (٩) عليه : سقط ق — (١٠) أريه عجزه مع ما ق — ما لحقه من : سقط ل — (١٠ — ١١) الاستحياء والخجل وأقبل ق — (١٢) ذكرت ق — (١٣) المنبهات و : سقط ق — (١٦) قد : سقط ق — مع ذلك ق — من العلم ق — (١٧) موجود سواهما : سقط ل

* اورد هذه القصة ايليا النصيبينى فى رسالته مختصرة ، راجع ما قلناه فى توطئتنا ص ٣

وقد بقى علينا من حجاج القوم شئ لم نقل فيه قولاً ؛ وهو احتجاجهم لتحسين العشق بالأنبياء وما بُلُوا به منه . فنقول : إنه ليس من أحد يستجيز أن يُعَدّ العشق منقبةً من مناقب الأنبياء ولا فضيلةً من فضائلهم ولا أنه شئ ٣
آثروه واستحسنوه ، بل إنما يُعَدّ هفوةً وزلّةً من هفواتهم وزلاّتهم . وإذا كان ذلك كذلك فليس لتحسينه وتزيينه ومدحه وترويجه بهم وجه بتّةً ؛ لأنه إنما ينبغى لنا أن نحثّ أنفسنا ونبعثها من أفعال الرجال الفاضلين على ٦
ما رضوه لأنفسهم واستحسنوه لها وأحبّوا أن يُقتدى بهم فيه . لا على هفواتهم وزلاّتهم وما تابوا منه وندموا عليه وودّوا أن لا يكون ذلك جرى عليهم وكان منهم . * فأمّا قولهم إنّ العشق يدعو إلى النظافة واللباقة والهيئة والزينة ؛ ٩
فما يُصنَع بجمال الجسد مع قبح النفس ، وهل يَحتاج إلى الجمال الجسدانىّ ويجتهد فيه إلاّ النساء وذوو الخُنث من الرجال ؟ ويقال إنّ رجلاً دعا بعض الحكماء إلى منزله ، وكان كل شئ له من آلة المنزل على غاية السرو والحسن ، وكان الرجل فى ١٢
نفسه على غاية الجهل والبله والفدامة . ويقال إنّ ذلك الحكيم تأمّل كل شئ فى منزله ثم إنه بصق على الرجل نفسه . فلمّا استشاط وغضب من ذلك قال له لا تغضب ، فإنىّ تأمّلت جميع ما فى منزلك وتفقّدته فلم أر فيه أسمج ولا أرذل ١٥
من نفسك ، فجعلتها موضعاً للبصاق باستحقاق منها لذلك . ويقال إنّ ذلك الرجل بعد ذلك استخفّ بما كان فيه وحرص على العلم والنظر

---

(١) قولا : سقط ل — (٢) الانبياء عليهم السلام ل — (٣) الانبياء عليهم السلام ق — (٥) بهم فيها ق — (٨) ولا على زلاتهم ق — (١٠) الجسدى ك — ويجتهد فيه : سقط ق — (١٢) السرور ك ، الشرف ق — (١٣—١٤) الحكيم أراد أن يبصق وتأمل كلما فى المنزل فلم ير أقبح من صاحب المنزل فبصق عليه ق — (١٤) فاستشاط الرجل ل — فقال له ل — (١٥) شيئاً أسمج ل — (١٧) استخف بعد ذلك ك ، بعد تلك الحال اتعظ ق — بما كان فيه : سقط ق — على طلب العلوم والنظر ل

* استأنفت هاهنا رواية ك بعد حذف أكثر الفصل الخامس من الكتاب ( راجع ص ٣٧ )

ولأنّا قد ذكرنا فيما مرّ من كلامنا قُبَيلُ الإلفَ فإنّا قائلون فى مائيته
والاحتراس منه بعضَ القول ، فنقول : إنّ الإلف هو ما يحدث فى النفس عن
٣ طول الصحبة من كراهة مفارقة المصحوب ، وهى أيضاً بليّة عظيمة تنمى وتزداد
على الأيّام ولا يُحَسّ بها إلاّ عند مفارقة المصحوب ، ثم يظهر منها حينئذٍ | دفعةً ٥٤ و
أمرٌ مؤذٍ مؤلم للنفس جدًّا . وهذا العارض يعرض للبهائم أيضاً إلاّ أنه فى بعضها
٦ أوكد منه فى بعض . والاحتراس منه يكون بالتعرّض لمفارقة المصحوب حالاً
بعد حال ، وأن لا يُنسى ذلك ويُغفل البتّة بل تُدرَّج نفسه إليه وتُمرَّن عليه .
وقد بيّنّا من هذا الباب ما فيه كفاية ، ونحن الآن قائلون فى العُجب

٩ الفصل السادس

## فى العُجب *

أقول : إنه من أجل محبّة كل إنسان لنفسه يكون استحسانه للحَسَن منها فوق
١٢ حقّه واستقباحه للقبيح منها دون حقّه ، ويكون استقباحه للقبيح واستحسانه
للحسن من غيره — إذ كان بريًّا من حُبّه وبُغضه — بمقدار حقّه ، لأنّ عقله
حينئذٍ صافٍ لا يشوبه ولا يجاذبه الهوى . ومن أجل ما ذكرنا فإنه إذا كانت
١٥ للإنسان أدنى فضيلةٍ عَظُمَت عند نفسه وأحبّ أن يُمدَح عليها فوق استحقاقه .
وإذا تأكّدت فيه هذه الحالة صار عُجباً ، ولا سيّما إن وجد قوماً يساعدونه على

(٣) المحبوب ل ق — (٤) المحبوب ق — دفعة واحدة ق — (٦) فى بعض بكثير ك — المحبوب ق — (٧) ولن ينسا ق — (٨) وقد أتينا — (١٠) فى دفع العجب وغيره ق — (١١) أقول إنه : سقط ق — (١٢—١٣) دون ... للحسن : سقط ق — (١٤) لا يشوبه شىء ك — (١٤—١٥) ما قد ذكرناه فان كانت لنفس الانسان أدنى حسنة عظمت ق — (١٦) هذه الخصال ك — صار ذلك ق — لا سيما ق

* ورد ابتداء هذا الفصل ( إلى ص ٤٧ س ١٠ « حيث ذكرنا » ) فى القول السادس من الباب الأول من كتاب الكرمانى

ذلك ويبلغون من تزكيته ومدحه ما يحبّ . ومن بلايا العُجب أنه يؤدّى إلى
النقص فى الأمر الذى يقع به العجب ، لأنّ المُعجَب لا يروم التزيُّد ولا الاقتناء
والاقتباس من غيره فى الباب الذى منه يُعجَب بنفسه . لأنّ المُعجَب بفرسه ٣
لا يروم أن يستبدل به ما هو أفرهُ منه لأنه لا يرى أنّ فرساً أفرهُ
منه ، والمُعجَب بعمله لا يتزيّد منه لأنه لا يرى أنّ فيه مَزيداً . ومَن لم يستزد
من شيءٍ مّا نقص لا محالة وتخلّف عن رتبة نظرائه وأمثاله ، لأنّ هؤلاء — ٦
إذا كانوا غير مُعجَبين — لم يزالوا مستزيدين ولم يزالوا لذلك متزيّدين مترقّين ؛
فلا يلبثوا أن يجاوزوا المُعجَب ولا يلبث المُعجَب أن يتخلّف عنهم . ومما
يُدفع به العُجب أن يَكِلَ الرجلُ اعتبارَ مساويه ومحاسنه إلى غيره على ما ذكرنا ٩
قبلُ حيث ذكرنا تعرُّف الرجل عيوب نفسه ، وأن لا يعتبر ولا يقيس نفسه
بقومٍ أخسّاء أدنياء ليس لهم حظّ وافر من الشيء الذى أُعجب به من نفسه ؛ أو
يكون فى بلدٍ هذه حالةُ أهله . فإنه مَن احترس من هذين البابين لم يزل يَرِدُ عليه ١٢
كلَّ يوم ما يكون به إلى تنقُّص نفسه | أمْيَلَ منه إلى العُجب بها . وفى الجملة ٥٤ ظ
فإنه ينبغى أن لا تكبر وتعظم نفسه عنده حتى يجاوز مقدار نظرائه عند غيره ،
ولا تصغر ولا تقلّ حتى ينحطّ عنهم أو عمّن هو دونه ودونهم عند غيره . فإنه ١٥
إذا فعل ذلك وقوّم نفسه عليه كان بريًّا من زَهْوِ العُجب وخِسّة الدناءة ، وسماه
الناسُ العارفَ بقدر نفسه . وفيما ذكرنا أيضاً فى هذا الباب كفاية ، فلنقل
الآن فى الحسد ١٨

---

(٣) الذى فيه ل — (٤) أن الفرس ك — (٤—٥) أن فرساً ... أن فيه: سقط ق — يتزيد فيه ل — (٦) نقص منه ق — (٧) لذلك : سقط ل — مستزيدين ل — مترقين : سقط ق — (٨) فلا يلبثون ل — (٩) اختبار محاسنه ومساويه ق — (١٠—١١) وأن لا ... من نفسه : سقط ق — (١٤) فانه لا ينبغى أن يكبر ق — (١٦) عليه : سقط ل — (١٧—١٨) فلنقل .. الحسد: سقط ق

## الفصل السابع
## فى الحسد *

٣ أقول : إنّ الحسد أحد العوارض الردّية ويتولّد من اجتماع البخل والشَّرَه فى النفس . والمتكلّمون فى إصلاح الأخلاق يسمّون الشرِّير مَن يلتذّ طباعاً مَضارَّ تقع بالناس ويكره ما وقع بموافقتهم وإن كانوا لم يَتِرُوه ولم يَسُوءُوه ، كما
٦ أنهم يسمّون الخيّر مَن أحبّ والتذّ ما وقع بوفاق الناس ونَفَعَهم . والحسد شرّ من البخل لأنّ البخيل إنما لا يحبّ ولا يرى أن يُنيل أحداً شيئاً ممّا يملكه ويحويه ، والحَسود يحبّ أن لا ينال أحد خيراً بتّةً ولو ممّا لا يملكه ، وهو
٩ داء من أدواء النفس عظيم الأذى لها . وممّا يُدفع به أن يتأمّل العاقل الحسد ، فإنه سيجد له من رسم الشرِّير حظًّا وافراً إذ كان الحَسود يُرسم بأنه الكاره لما وقع بوفاق مَن لم يَتِرْه ولم يُسِئْ به . وهذا شطرٌ من حدّ الشرِّير ، والشرِّير
١٢ مستحقّ للمقت من البارئ ومن الناس . أمّا من البارئ فلأنه مضادّ له فى إرادته إذ هو عزّ اسمه المفضِّلُ على الكل المريدُ الخيرَ للكل . وأمّا من الناس فلأنه مُبغض ظالم لهم ، فإنّ من أحبّ وقوع المكروه بإنسانٍ مّا أو لم يحبّ وصول خير
١٥ إليه مبغضٌ له . فإن كان هذا الإنسان ممّن لم يَتِرْه ولم يُسِئْ به فإنه مع ذلك ظالم له . وأيضاً فإنّ المحسود لم يُزِلْ عن الحاسد شيئاً ممّا هو فى يديه ولا منعه من

---

(٢) فى دفع الحسد ق — (٤) طباعاً : سقط ق — (٥) بمضار ق — فى الناس ق — ما يقع ق — من موافقتهم ل — لم يبروه ولم يسئوه ق — (٦) باتفاق ق — فالحسد أشر ق — (٧) لا يحب و : سقط ق — شيئاً ... أحد : سقط ق — (٨) البتة ق — (٩) جداً لها ق — للحاسد ق — (١٠) كان : سقط ل — (١١) بوفاق الناس ممن ق — (١٢) من الله ق ( مرتين ) — (١٣) للخير الكلى ل — (١٥) ممن : سقط ل — (١٦) فى يده ق

---

* أورد الكرمانى هذا الفصل فى القول السادس من الباب الأول من كتابه فى غاية الاختصار

بلوغ شئ كان يقدر عليه ولا استعان به على شيءٍ من أمره . وإذا كان ذلك
كذلك فما هو — أعنى المحسود — إلاّ بمنزلة سائر مَن نال خيراً وبلغ أمنيّته
من الناس الغائبين عن الحاسد . فكيف لا يحسد مَن بالهند والصين ؟ فإن كان ٣
لا يحسدهم | من أجل غيبتهم عنه فليتصوّرهم بأحوالهم وما ينقلبون فيه من ٥٥ و
نعيمهم . فإن كان حُمقاً أو جنوناً أن يحزن لما نال هؤلاء وبلغوا من أمانيهم فإنّ
حُمقاً مثله الحزنُ والاغتمام لما نال مَن بحضرته ، إذ كانوا بمنزلة الغُيَّب عنه فى ٦
أنهم لم يسلبوه شيئاً ممّا فى يديه ولا منعوه بلوغ شيءٍ كان يقدر عليه ولا استعانوا
على أمر من أمورهم به . وليس بينهم وبين الغُيَّب عنه فرق إلاّ فى مشاهدة الحاسد
أحوالهَم التى يمكن تصوّر مثلها من الغُيَّب عنه ويعلم ويستيقن أنهم منها فى مثل ٩
ما هم فيه

وقد يغلط بعض الناس فى حدّ الحسد حتى إنهم يسمون بالحسد قوماً إنما
يكرهون الخير لمَن عليهم منهم فى إصابتهم ذلك بعضُ المضارّ والمؤن . وليس ١٢
ينبغى أن يسمَّى ولا واحدٌ من هؤلاء حاسداً ، بل ينبغى أن يسمَّى * الحاسد
مُطلقاً مَن اغتمّ من خيرٍ يناله غيره من حيث لا مضرّة عليه منه البتّة ، ويسمَّى
بليغ الحسد مَن اغتمّ من خيرٍ يناله غيره وإن كان له فى ذلك نفع ما . فأمّا إذا جاءت ١٥
المؤن والمضارّ فإنها تُحدِثُ فى النفس عداوةً بمقدارها لا حسداً . ومثل هذا من

---

(١) ولا استعان ... أمره : سقط ق — ولا استعان ، صححنا : وعلى الاستعانة ل (راجع س ٧) — ذلك : سقط ل — (٢) بمنزلة من ناله خير ق — وقد بلغ ق — (٣) عن الحسد ق — فى الهند ق — (٤) عن عينه ق — (٥) فان وجب أن لا يحزن لما نال هؤلاء وبلغوا من أمانيهم فان الواجب أن لا يحزن ولا يغتم لما نال من بحضرته ق — (٦) الغائب عنه ق (كذا دائماً) — (٧) فى يده ق — (٨) من الامور ق — المغيب عنه ل — (٩) ان يتصوروا ق — (١٢) لمن هو عليهم ق — (١٣) الحاسد المطلق ك — (١٤-١٥) من حيث ... غيره : سقط ل — ويسمى بليغ ... غيره ك : سقط ق ل — (١٥) ما : سقط ل

---

* وردت هذه الجملة ( حتى س ١٥ « نفع ما » ) فيما اقتبسه الكرمانى من قول الرازى

التحاسُد لا يكاد يكون إلاّ بين الأقرباء والمعاشرين والمعارف . فإنا نرى الرجل الغريب يملك أهل بلدٍ مّا ولا يكادون يجدون فى أنفسهم كراهةً لذلك ، ثم يملكهم رجل من بلدهم فلا يكاد أن يتخلّص ولا واحد منهم من كراهته لذلك ، هذا على أنه ربما كان هذا الرجل المالك — أعنى البلدىّ — أرأف بهم وأنظَر إليهم من المالك الغريب . وإنما يُؤتَى الناسُ فى هذا الباب مِن فرط محبّتهم لأنفسهم ، وذلك أنّ كل واحد منهم من أجل حُبّه لنفسه يُحبّ أن يكون سابقاً إلى المراتب المرغوب فيها غيرَ مسبوق إليها . فإذا هم رأوا مَن كان بالأمس معهم اليوم سابِقاً لهم مقدَّماً عليهم اغتمّوا لذلك وصعب واشتدّ عليهم سَبْقُه إيّاهم إليها ، ولم يُرضِهم منه تعطّفُه عليهم ولا إحسانُه إليهم ، لأنّ أنفسهم متعلّقة بالغاية مما صار إليه هذا السابق لا غير لا يُرضيهم سواه ولا يستريحون دونه . وأما المالك الغريب | فمن أجل أنهم لم يشاهدوا حالته الأولى لا يتصوّرون كمالَ سَبقِه لهم وفَضله عليهم فيكون ذلك أقلَّ لغمّهم وأسفهم . وقد ينبغى أن يُرجَع فى مثل هذا إلى العقل ويُتأمَّل فى هذا الأمر ما أقول

أقول : إنه ليس لحنَقِ الحاسد وغيظه وبُغضه لهذا الرجل القريب السابق له وجهٌ فى العدل بتّةً ، وذلك أنه لم يمنع المسبوقَ من المبادرة إلى المطلوب وإن حصّله وحَظِيَ به دونه . وليس الحظُّ الذى ناله هذا السابقُ شيئاً كان الحاسدُ أحقَّ به أو أحوجَ إليه ، فلا يبُغضْه إذاً ولا يحنقْ عليه بل لِيحنق على جَدّه أو على

(١) يكاد : سقط ق — وبين المعاشرين ق — (٢) ان الرجل الغريب سيملك ق — (٢) يكادون : سقط ق — (٣–٤) ثم ... لذلك : سقط ل — (٤) هذا : سقط ق — (٥) وانظر لهم ل — وانما يؤثر ق — من كثرة محبتهم ق — (٧) إلى المغروب فيه ... إليه ق — (٨) واشتد : سقط ق — سبوقه ق — إليها ، صححنا : إليه ل ، سقط ق — (٩) مما : التى ق — (١٠) دونها ق — (١١) الغريب منهم ق — يشاهدوه ولاحالته ق — لهم : سقط ل — (١٤) وأقول ق — (١٥) فى العداوة ل — أن يحصله ويحظى به دونه ق — (١٧) إذاً : سقط ق

تراخيه ؛ فإنّ أحدهما هو الذى حرمه وأقعده عن بلوغ أمله . مع أنه إذا كان هذا السابق أخاً أو ابن عمّ أو قريباً أو معرفةً أو بلديًّا كان أصلحَ للحاسد وكان أرجَى لخيره وآمَنَ مِن شرِّه ؛ إذ بينهما وُصلة التخشّن وهى وُصلة طبيعيّة وكيدة . ٣
وأيضاً فإنه إذا كان لا بدّ أن يكون فى الناس الرؤساءُ والملوك والمُثْرُون والمُكثِرون ولم يكن الحاسدُ ممّن يؤمِّل ويرجو أن يصير ما هو لهم إليه أو إلى مَن إذا صار إليه انتفع هو به فليس لكراهيته أن يبقى عليه وجهٌ فى العقل ٦ بتّةً ؛ لأنه سواء عليه بقى فيهم أو صار إلى غيرهم ممّن حالُه فى عدم انتفاعه بهم حالُه
وأيضاً فنقول : * إنّ العاقل قد يزُمّ ببصيرة نفسه الناطقة وقوة نفسه الغضبيّة نفسَه البهيميّة حتى يردعها من إصابة الأشياء اللذيذة الشهيّة فضلاً عمّا ٩ لا شهوة ولا لذّة فيه ؛ وفيه مع ذلك مضرّة النفس والبدن جميعاً . وأقول : إنّ الحسد ممّا لا لذّةَ فيه ؛ وإن كان فيه منها شئ فإنه أقلّ كثيراً من سائر الأشياء من اللذّات ؛ وهو مضِر بالنفس والجسد . أمّا بالنفس فلأنه يُذهلها ويُعزب ١٢ فكرها ويَشغلها حتى لا تفرغ للتصرّف فيما يعود نفعُه على الجسد وعليها لما يعرض معه للنفس من العوارض الرديّة ؛ مثل طول الحزن والهمّ والفكَر .
وأمّا بالجسد فلأنه يعرض له عند حدوث هذه الأعراض للنفس طولُ السهر ١٥ وسوءُ الاغتذاء ؛ ويُعقب ذلك رداءةَ اللون وسوءَ السَّحْنَة | وفسادَ المزاج . وإذا ٥٦ و كان العاقل يزُمّ بعقله الهوى — المقرِّبَ إليه الشهوات اللذيذةَ بعد أن تكون ممّا يُعقِب مضرّةً — فأَولى به وأَولى أن يجتهد فى محوِ هذا العارض عن نفسه ونسيانه ١٨

(١) وأبعده عن ق — (٣) ارجا ل ق — (٤) لم يكن بد من أن ق — (٥) أو يرجو ق — يصير إلى ما هو لهم ق — (٦) للكراهية ل — عليهم ق — (٨) فانا نقول ق — (١١) من سائر اللذات ق — (١٢) يدهشها ق — [(١٣) ويشغله ق — (١٥) فانه ق ، فلما ك — (١٧) المقرن ل ق — فيما يعقب ك — (١٨) فالأولى به أن ق

* أورد الكرمانى هذا الفصل ( إلى ص ٥٢ س ١ « بباله » ) فيما اقتبسه من قول الرازى

والإضراب عنه وترك الفكر فيه متى خطر بباله . وأيضاً فإنّ الحسد نِعْمَ العون والمنتقِمُ من الحاسد للمحسود ؛ وذلك أنه يُديم همّه وغمّه ويُذهِل عقله ويعذّب
٣ جسده ويوهِن بإشغال نفسه وإضعاف جسده كيدَه للمحسود وسعيه عليه إن دام ذلك. فأيُّ رأىٍ هو أَولى بالتسفيه والترذيل من الذى لا يجلب على صاحبه إلا ضرراً ،وأيُّ سلاح أحقُّ وأَولى بالاطّراح من الذى هو جُنّة للعدوّ وجارح للحامل؟
٦ ✡ وأيضاً فإنّ ممّا يمحو الحسدَ عن النفس ويُسهّل ويُطيب لها الإقلاعَ عنه أن يتأمّل العاقلُ أحوالَ الناس — فى ترقّيهم فى المراتب ووصولهم إلى المطالب — وأحوالَهم ممّا صاروا إليه من هذين البابين ، ويُجيدَ التثبُّتَ فيه على ما نحن
٩ ذاكروه هاهنا ، فإنه سيَهجُم منه على أنّ حالة المحسود عند نفسه خلافُها عند الحاسد ؛ وأنّ ما يتصوّره الحاسدُ من عِظَمها وجلالتها ونهايةِ غبطة المحسود وتمتّعه بها ليس كذلك . أقول : إنّ الإنسان لا يزال يستعظم الحالةَ ويستجلّها
١٢ ويودّ ويتمنّى بلوغَها والوصولَ إليها ، ويرى بل لا يشكّ أنّ الذين قد★ نالوها وبلغوها هم فى غاية الاغتباط والاستمتاع بها ؛ حتى إذا بلغها ونالها لم يفرح ولم يُسَرّ بها إلاّ مُدَيدةً يسيرةً بقدر ما يستقرّ فيها ويتمكّن منها ويُعرف بها ؛
١٥ ويكون هذه المُدَيدةَ عند نفسه مسعوداً مغتبطاً بها ؛ حتى إذا حصلت له هذه الحالةُ — المتمنّاةُ كانت — واستحكم كونُه فيها ومِلكُه لها ومعرفةُ الناس له

(٢) للمحسود من الحاسد ق — (٣ - ٤) ان رام ذلك واى ل — (٥) أحق و : سقط ق — (٧) إلى المراتب ق — (٨) وفى أحوالهم ل — مما صار إليه ك — وفى أحوالهم ... بابين : سقط ق — (٩) ذاكرون ك — هاهنا أقول إن المحسود عند نفسه ق — (١٠) يتصورها من عظمها ل — (١١) وأقول ل — (١٢) ويتمنى : سقط ل — (١٣) هم : سقط ل — (١٥) مسعوداً : سقط ل — هذه : سقط ل

✡ استأنفت هنا رواية الكرمانى وهى تصل إلى س ١١ ( « كذلك » )

★ استأنفت هاهنا رواية نسخة ف بعد سقط عدة ورقات منها ، راجع ص ٢٣ س ٧

بها سَمَتْ نفسُه إلى ما هو فوقها وتعلّقت أمنيته بما هو أعلى منها ؛ فاستقل واسترذل حالتَه التى هو فيها التى قد كانت من قبلُ غايتَه وأملَه ، وصار بين همٍّ وخوف : أمّا الخوف فمن النزول عن الدرجة التى نالها وحصّلها ؛ وأمّا الهمّ فبالّتى يقدِّر بلوغَها . فلا يزال متقبِّطاً لها متنغِّصاً بها زارياً عليها ؛ متعَبَ الفكر والجسد فى إعمال الحيلة | للتنقُّل عنها والترقِّى منها إلى ما سواها ، ثم تكون حالته فى الثانية كذلك وفى الثالثة إن بلغها وفى كل ما نال ووصل إليه منها . وإذا كان الأمر كذلك فيحق على العاقل أن لا يحسد أحداً على فضلٍ من دُنيا ناله مما يستغنى عنه فى إقامة العيش ، وأن لا يظنّ أنّ أصحاب الفضل فيها والإكثار منها لهم من فضل الراحة واللذّة بحسب ما عندهم من فضل عُروض الدنيا . وذلك أنّ هؤلاء لِمطاولة هذه الحال ودوامها يصيرون — بعد الراحة واللذّة ودوامها — إلى أن لا يلتذّوها ؛ لأنها تصير عندهم بمنزلة الشئ الطبيعىّ الاضطرارىّ فى بقاء العيش ؛ فيقرب من أجل ذلك التذاذُهم بها من التذاذ كل ذى حالة بحالته المعتادة . وكذلك تكون قضيّتهم فى قلّة الراحة ، وذلك أنه من أجل أنهم لا يزالون مُجدِّين منكمشين فى الترقِّى والعلوّ إلى ما فوقهم تَقِلُّ راحتُهم ، حتى إنها ربما كانت أقلَّ من راحة مَن هو دونهم ؛ ولا ربما بل هى فى أكثر الأمور دائماً أبداً كذلك . فإذا لاحظ العاقل هذه المعانى وتأمّلها آخذاً فيها بعقله طارحاً لهواه علِمَ أنّ الغاية التى يمكن بلوغُها من لذاذة العيش وراحته

(١) هو : سقط ق ف — (٢) قد : سقط ق ف — (٣) وحلها ق ف — وأما الهم والغم ق ف — (٤) فبالذى ق ف — بلوغها : سقط ل — لها متنغصاً : سقط ق ف — مزريا ق ف — (٥) منكوب الجسم والفكر ق ف — (٦) يكون كذلك حالته فى هذه الثانية وفى ق ف — (٧) فحق ل — ( ٨ - ٩ ) الفضل والايثار منها ق ف — (٩-١٠) لهم من ... ودوامها : سقط ق ف — ( ١٠ - ١١ ) بعد ... ودوامها : سقط ل — يلذوها ق ف — (١٣) يكون قصدهم ق ف — (١٤) ما فوق ق ف — (١٥) لا بل ربما هى ق ف — اكثر الأحوال ق ف — (١٦) دائماً أبداً : سقط ق ف — آخذاً فيها : سقط ق ف

هى الكفاف ، وأنّ ما فوقه من أحوال المعاش مقارب فى ذلك بعضه لبعض ، بل للكفاف دائماً فضلُ الراحة عليها . فأىّ وجهٍ للتحاسد إلاّ الجهل بها واتّباع ٣ الهوى دون العقل فيها . وفيما ذكرنا من هذا الباب أيضاً كفاية ، فلنقل الآن فى الغضب *

---

(١) هو الكفاف ق ف — وما فوقه ل — مقارنة ق ف — بعضاً لبعض ق ف — (٢) وللكفاف ق ف ، وللكفاف بل للكفاف ل — وأىّ ق ف — (٣) ذكرناه فى ق ف (٣ - ٤) فلنقل . . . الغضب : سقط ق ف

---

* قال الكرمانى فى القول السادس من الباب الأول من كتابه : وقوله فى الفصل السابع فى الحسد قول يجرى — فى امتناع وقوع الانتفاع فى الغرض المقصود بالكتاب ، بوكوله الأمر فى محو الحسد عن النفس إليها — مجرى غيره من سابقه وتاليه ، لا يتعلق به طبّ لعجز النفس عن القيام بما وكله إليها من الاجتهاد فى محو الحسد وغيره من الأمور التى هى منها كالأعلال عن ذاتها وإبعادها منها . وأنى يتمّ للنفس إبعاد ذلك وأمثاله عن ذاتها ، ولها قدرة ممنوحة وآلة موهوبة عوناً لها على ما تريده وتهواه ، كالعين تبصر بها الموجودات المشتهاة المرغوب فيها من مأكول شهى ، وملبوس حسن مطلوب ، ومركوب حسن فيه مرغوب ، وكالأذن تسمع بها الأصوات الطيبة والألحان الشجية والنغمة المطربة ، وكالأنف تدرك به النسيم الطيب والروائح الطيبة ، وكالفم تدرك به المذاقات الطيبة والأطعمة اللذيذة ، وكالبشرة تدرك بها الليونة والنعومة . وكيف يتصوّر فى النفس قعود عن طلب هذه الأمور كما قلنا ، وأمرها فيها نافذ مستمرّ على نظام بحسب اختيارها ، فلا تطلبها ولا تتمناها ولا تحسد الغير عليها إن عجزت عن تمولها وتحصيلها ، كلاّ إلاّ بباعث من خارجها — كما قلنا — يمنع ويقهر ويبعث ويعلم ويهدى . هذا والخطأ الأكبر تسميته النفس عقلاً ، وليست كذلك ، وإنما يقال على النفس إنها عقل لا لأنها عاقلة لذاتها ، بل لكونها بالقوة عقلاً . وإذا استفادت المعالم الإلهية وأقامت المناسك الشرعية فعقلت ذاتها عن اتباع هواها استحقت أن تكون عاقلة. فأما وهى تابعة لهواها ، متبعة مرادها وطغواها ، فهى فى الريبة قائمة إلى أن تنبعث فى العلم والعمل . ثم وكوله الأمر فى سلب ذاتها الرذائل التى هى منها كالأعلال إلى ذاتها ، وهى خالية مما يكون باعثاً لها من ذاتها على تلك الأمور المبعوثة عليها . ثم عدّه ما هو طبّ جسمانىّ — بذكره ما يورث الحسد من الغمّ والحزن اللذين يورثان السهر وسوء المزاج ورداءة اللون بحسب ما ذكره — فيما يكون طباً روحانياً ، وكان يكون كذلك لو قال « ما يحدث فى النفس بالحسد من الأمور التى تضرّها فى ذاتها ما يوازن السهر وسوء المزاج ورداءة اللون وغيرذلك فى الجسم» على ما شرحه . ولم يذكر شيئاً من ذلك ، فليس بطب روحانىّ ، فهو الخطأ

## الفصل الثامن

# فى دفع الغضب *

إنّ الغضب جُعل فى الحيوان ليكون له به انتقام من المؤذِى . وهذا العارض ٣
إذا أفرط وجاوز حدَّه حتى يُفقَدَ معه العقل فربّما كانت نكايته فى الغاضب
وإبلاغُه إليه المضرّةَ أشدَّ وأكثر منها فى المغضوب عليه . ومن أجل ذلك ينبغى
للعاقل أن يُكثِر تذكُّرَ أحوال مَن أدَّى به غضبُه إلى أمور مكروهة فى عاجل ٦
الأمر وآجله ، ويأخذَ نفسَه بتصوُّرها فى حال غضبه . فإنّ كثيراً ممّن يغضب
ربّما لكم ولطم ونطح ، فجلب بذلك من الألم على نفسه | أكثر ممّا نال به من ٥٧ و
المغضوب عليه . ولقد رأيتُ مَن لكم رجلاً على فكّه فكسر أصابعه حتى مكث ٩
يعالجها أشهُراً ، ولم ينل الملكومَ كثيرُ أذًى . ورأيتُ من استشاط وصاح فنفث
الدم مكانَه ، وأدَّى به ذلك إلى السلِّ وصار سببَ موته . وبلغَنا أخبارُ أُناسٍ
نالوا أهالِيَهم وأولادَهم ومَن يعزُّ عليهم فى وقت غضبهم بما طالت ندامتُهم عليه ، ١٢
وربّما لم يستدركوه آخرَ عُمرهم . وقد ذكر جالينوس أنّ والدته كانت تَثِبُ
بفَمِها على القفل فتعَضُّه إذا تَعسَّر عليها فتحُه . ولعمرى إنه ليس بين مَن فقد الفكرَ
والرويّةَ فى حال غضبه وبين المجنون كبيرُ فرقٍ . فإنّ الإنسان إذا أكثر تذكُّرَ ١٥
أمثال هذه الأحوال فى حال سلامته كان أحرى أن يتصوّرها فى وقت غضبه .

---

(٢) فى الغضب ل — (٣) لها به ق ف — (٤) حتى يفسد ق ف — (٥) المضرة ك: سقط ل ق ف —(٦) من قد أدّا به الغضب ق ف — (٨) لكم أو نطح ق ف — (٩) وقد ق ف ، فقد ل — على رأسه ق ف — حتى بقى ق ف ، فمكث ل — (١٠) يعالجها مدة ل — الملكوم من الأذى مثل ما ناله ق ف — ورأيت أيضاً ق ف — (١١) وأداه ذلك ل — أخبار قوم ل — (١٢) نالوا من تعذيب أهاليهم ... ما طالت ق ف — عليه وبما لم ل — (١٣) أعمارهم ق ف — (١٣-١٤) وقد...فتحه: سقط ق ف — بفمها: سقط ك —(١٥) إذا فكر وأكثر ق ف — إذا تذكر ل

* ورد هذا الفصل بتمامه فى القول السادس من الباب الأول من كتاب الكرمانى ، واقتبس منه ابن الجوزى فى كتابه « الطب الروحانى » ( راجع توطئتنا ص ٤ )

ويبنغى أن يعلم أنّ الذين كان منهم مِثْل هذه الأفعال القبيحة فى وقت غضبهم إنما أُتُوا من فقد عقولهم فى ذلك الوقت . فيأخذ نفسَه بأن لا يكون منه فى وقت
٣ غضبه فعلٌ إلاّ بعد الفكر والروّية فيه ، لئلاّ يُنْكِى نفسَه من حيث يروم إنكاء غيره ، ولا يشارك البهائمَ فى إطلاق الفعل من غير روّية . وينبغى أن يكون فى وقت المعاقبة بريًّا من أربع خلال : الكِبْر والبُغض للمعاقَب ومن ضِدَّىْ هذين ،
٦ فإنّ الأوّلَين يدعوان إلى أن يكون الانتقامُ والعقوبة مجاوِزَين لمقدار الجناية ، والآخَرين إلى أن يكونا مقصِّرَين عنه . وإذا أخطر العاقلُ بباله هذه المعانىَ وأخَذَ هواه باتّباعها كان غضبه وانتقامه بمقدارٍ عدلٍ ، وأمِنَ أن يعود عليه
٩ منه ضررٌ فى نفسه أو فى جسده فى عاجل أمره وآجله

## الفصل التاسع
## فى اطّراح الكذب*

١٢ هذا أيضاً أحد العوارض الردّية التى يدعو إليها الهوى . وذلك أنّ الإنسان لمّا كان يُحبّ التكبّر والترؤّس من جميع الجهات وعلى كل الأحوال يُحبّ أن يكون هو أبداً المُخبِرَ المعُلِمَ ، لما فى ذلك من الفضل له على المُخبَرِ المُعلَم . وقد
١٥ قلنا إنه ينبغى للعاقل أن لا يُطلِق هواه فيما يخاف أن يجلب عليه من بعدُ همًّا وألماً

(١ - ٣) وينبغى ... غضبه : سقطك — كانت منهم هذه ق ف — (٢) إنما أوتوا ق ف — (٣) فلا يحدث منه فعل إلاّ ك — ينكى فى نفسه ل — أن ينكى غيره ق ف ، النكاية فى غيره ل — (٤ - ٧) وينبغى ... عنه : سقط ق ف — (٦) والمعاقبة ك — (٨) وانتقامه : سقط ق ف — وأمن من أن ل — (٩) وفى جسده ق ف — (١١) فى الكذب ل — (١٣) يجب أن ل — (١٤) له : سقط ق ف — (١٥) وقد قلت ق ف

* أورد الكرمانى ابتداء هذا الفصل ( إلى « صاحبه ذلك » ص ٥٧ س ١ ) فى القول السادس من الباب الأول من كتابه ولخص بقيته

ونداماتٍ . ونجد الكذبَ يجاب على صاحبه ذلك . لأنّ المُدمِن للكذب المُكثِر منه لا يكاد تُخطِئُه الفضيحةُ ولا يسلم منها ، إمّا لمناقضةٍ تكون منه لسهوٍ ونسيانٍ يحدثان | له ، وإمّا لعلم بعضِ مَن يحدّثه واطّلاعِه من حديثه ذلك على خلاف ٥٧ ظ ما ذكر . وليس يُصيب الكذّابُ من الالتذاذ والاستمتاع بكذبه — ولو كذب عُمرَه كلّه — ما يقارب فضلاً عمّا يوازى ما يُدفَع إليه — ولو مرّةً واحدةً فى عُمره كلّه — من همّ الخجل والاستحياء عند افتضاحه واحتقار الناس ٦ واستصغارهم وتسفيههم وترذيلهم له وقلّة ركونهم إليه وثقتهم به ، إن كان ممّن لنفسه عند نفسه مقدارٌ ولم يكن فى غاية الخسة والدناءة . فإنّ مثل هذا لا ينبغى أن يُعَدّ فى الناس فضلاً عن أن يكون يُقصَد بكلام يُطمَع به فى صلاحه . ومن ٩ أجل أنّ أسباب الفضيحة فى هذا المعنى ربما تأخّرت كثيراً ما يغترّ الجاهل بذلك ، إلاّ أنّ العاقل ليس يورّط نفسه فيما يخاف أو لا يأمَن معه الفضيحةَ ، بل يستظهر ويأخذ بالحزم فى ذلك ١٢

وأقول : إنّ الإخبار بما لا حقيقة له نوعان ، فنوعٌ منه يَقصد به المُخبِرُ إلى أمر جميل مستحسَن يكون له عند تكشّف الخبر عُذراً واضحاً نافعاً للمُخبَر ، موجِباً لأن يسوق ذلك الخبرَ إليه على ما ساقه إليه وإن لم يكن حقيقةً كذلك . ١٥ مثال ذلك أنه لو أنّ رجلاً علم من مَلِكٍ مّا أنه مزمِع على قتل صاحبٍ له فى يوم

---

(١) صاحبه ذلاً فان ق ف — المدمن على الكذب ق ف — (٢) بسهو ق ف — (٣) بعلم ق ف — (٤) ولا الاستمتاع ق ف — (٥) فضلا عن أن يوازى ما ينسب إليه ق ف — (٦) الناس له ق ف — (٧-٨) وثقتهم ... فان : سقط ق ف — (٨) ومثل هذا ينبغى أن لا يعدّ ق ف — (٩) يكون : سقط ق ف — بكلام يقطع به فى ق ف — (١٠) كثيراً... بذلك : سقط ف — (١١) لا يورّط ق ف — فضيحة ق ف — (١٤) أمر جليل ق ف — له : سقط ل — انكشاف ق ف — (١٥) موجباً لسبوق ق ف — ما سبق إليه ق — حقيقة لذلك ق ف ( ولعل الصواب : « وإن لم تكن حقيقته كذلك » ) — (١٦) انه لو : سقط ق ف — من أمر ملك ما دله على قتل صاحبه ق ف

غدٍ ، وأنه متى انقضى يومُ غدٍ ظهر الملك على أمرٍ مّا يوجب أن لا يقتل صاحبَه
هذا ، لجاء إلى صاحبه وأخبره أنه قد استخفى فى منزله كنزاً وأنه يحتاج إلى معاونته
٣ عليه فى يوم غدٍ ، فأخذ به إلى منزله فلم يزل يومَه ذلك يعلّله بل يُكِدُّه بالحفر
والبحث عن ذلك الكنز ، حتى إذا انقضى ذلك اليوم وظهر المَلِكُ على ما ظهر
عليه أخبره حينئذٍ بالأمر على حقيقته . أقول إنّ هذا الرجل وإن كان قد أخبر
٦ صاحبه أوّلاً بما لا حقيقة له فليس فى ذلك بمذموم ولا عند تكشُّف الخبر على
خلاف ما حكاه بمفتضح ، إذ كان قد قصد به إلى أمرٍ جميل جليل نافع للمُخبَر .
فهذا وما أشبهه ونحاه من الإخبار ممّا لا حقيقة له لا يُعقِب صاحبَه فضيحةً ولامذمّةً
٩ ولا ندامةً بل شُكراً وثناءً جميلاً . وأمّا النوع الثانى العديم لهذا الغرض ففى
تكشُّفه الفضيحةُ والمذمّة . أمّا الفضيحة فإذا لم | يكن على المُخبَر من ذلك ٥٨ و
ضررٌ بتّةً ، كرجل حكى لصاحبه أنه عاين بمدينة كذا وكذا حيواناً أو جوهراً
١٢ أو نباتاً من حالته وقصّته كذا وكذا ، ممّا لا حقيقة له ولا يقصد به الكاذبون إلاّ
إلى التعجُّب منه فقط . وأمّا المذمّة فإذا جلب على المخبَر مع ذلك ضرراً ،
كرجل حكى لصاحبه عن مَلِك بلدةٍ مّا شاسعة رغبةً فى قُربه وتوقاناً إليه ، وحقّق
١٥ فى نفسه أنه إن احتمل إليه وسار نحوه نال منه مكان كذا ومرتبة كذا ، وإنما
فعل ذلك لينال شيئاً ممّا يخلفه ، حتى إذا تعنّى صاحبُه وتحمّل واجتهد فورد على
ذلك المَلِك لم يجد لشىءٍ من ذلك حقيقةً ، ووجده حَنِقاً مُغضَباً عليه فأتى على

---

(١) ما : سقط ق ف — (٢) هذا : سقط ق ف — إلى صاحبه هذا ق ف —
(٣) ويكدّه ق ف — (٦) صاحبه أولا : سقط ق ف — فليس هو ق ف — (٧) جليل :
سقط ق ف — (٩) ولا ندامة ... جميلا : سقط ق ف — العديم لهذا الغرض : سقط ق ف —
(١٢) الكذابون به ق ف — (١٣) إلا ليتعجب الناس به فقط ق ف — فاذا حدث ...
ضرر ق ف — (١٤) شاسعة رغبة فى : سقط ق ف — قرّبه وتوقه وحقق ق ف —
(١٥) كذا وكذا ق ف (مرتين) — (١٧) ونحا على نفسه ف ، ولجأ على نفسه ق

نفسه . على أنّ الأَولَى بأن يسمَّى كاذباً ويُجتنب ويحترس منه مَن كذب لا لأمرٍ اضطرُّ إليه ولا مَطلبٍ عظيمٍ ينال به ؛ فإنّ مَن استحسن الكذبَ وأقدم عليه لأغراض دنيّة خسيسة كان أحرى وأَولى به عند الأغراض العظيمة الجليلة* ٣

## الفصل العاشر

## فى البخل*

إنّ هذا العارض ليس يمكننا أن نقول إنه من عوارض الهوى بإطلاق . ٦ وذلك أنّا نجد قوماً يدعوهم إلى التمسُّك والتحفُّظ بما فى أيديهم فرطُ خوفهم من الفقر وبُعدُ نظرهم فى العواقب وشدّةُ أخذٍ منهم بالحزم فى الاستعداد للنكبات والنوائب ؛ ونجد آخرين يلذّون الإمساك لنفسه لا لشئ آخر ؛ ونجد من ٩ الصبيان الذين لم يستحكم فيهم الرويّةُ والفكر مَن يسخو بما معه لقرنائه من الصبيان ونجد منهم مَن يبخل به . فمن أجل ذلك ينبغى أن يُقصد إلى مقاومة ما

---

(١) على أن الاولى : سقط ق ف — كذابا ق ف — (٣) الجليلة العظيمة ق ف — (٧) أنا وجدنا ق ف — والتحفظ : سقط ل — إفراط ك — (٨) وبعد فكرهم ق ف — أخذهم ل — (٩) وآخرين ق ف — فى الصبيان ل — (٩ — ١٠) من الصبيان ... الفكر : سقط ق ف — (١١) منهم ك : سقط ل ق ف — ومن أجل ك

---

* قال الكرمانى فى القول السادس من الباب الأول من كتابه : وقوله فى الفصل التاسع فى الكذب قول لا تتعلق به فائدة . وكيف لا تكذب النفس وهى فى كل أحوالها تابعة هواها ، طالبة نيل مرادها على أىّ حالة كانت وخالية من علم يعقلها عن قول المحال فتكون صادقةً . وما ذكره من قسميه وكون أحدهما جائزاً مستحسناً ، فلو كان يعلم مضرّة الكذب بالنفس لما أجاز ما أجازه . هذا والصدق الذى هو فضيلة النفس ليس بكلى فيها ، فإنّ منه ما هو مضرّة للنفس ، كالغيبة التى هى وإن كانت صدقاً فهو معدود فيما يكون خارجاً فى معراض ما يكون ذماً للغير ، فكيف الكذب الذى هو الرذيلة !

* ورد ابتداء هذا الفصل ( حتى « الهوى فقط » ص ٦٠ س ١ ) فى القول السادس من الباب الأول من كتاب الكرمانى

كان من هذا العارض عن الهوى فقط ، وهو الذى إذا سُئل صاحبه عن السبب
والعلّة فى إمساكه لم يجد فى ذلك حجّةً بيّنةً مقبولةً تنُبئ عن عُذر واضح . لكن
٣ يكون جوابه ملزَّقاً مرقَّعاً مُلجلَجاً مثبَّجاً . وقد سألتُ مرّةً رجلاً من المُمسِكين
عن السبب الداعى له إلى ذلك ، فأجابنى بأجوبة من نحو ما ذكرتُ . وجعلت
أبيّن له فسادها وأنه ليس ممّا اعتلّ به شئٌ يوجب مقدارَ ما كان عليه من
٦ الإمساك . وذلك أنّى لم أسُمْه أن يجود من ماله بما يبين عليه فضلاً عمّا يُجحِف
٥٨ ظ به أو يحطّه عن مرتبته فى غناه ، فكان آخِرُ جوابه أن قال هكذا أُحِبُّ | وكذا
أشتهى . فأعلمتُه حينئذٍ أنه قد حاد عن حكم العقل إلى الهوى ، إذ كان ما يعتلّ
٩ به ليس بقادح فى الحالة العاجلة التى هو عليها ولا فى الحزم والوثيقة والنظر فى
العاقبة . * فهذا المقدار من هذا العارض هو الذى ينبغى أن يُصلَح ولا يُقارَّ

(١-٢) عن العلة والسبب ق ف — (٣) مثبجاً : سقط ق ف — (٤) فأجابنى إلى ذلك بأجوبة ق ف — (٦) أن يجود عن رتبة غناه من ماله ق ف — بما تبين عنه ق ف — فضلاً عن أن يحجب به عن رتبة غناه ق ف — (٧) وهكذى اشتهى ق ف — (٨) قد جاز عن ق ف — (١٠) وهذا ل — من العارض ق ف — أن يصلح أن لا يفارق الهوى وهو ق ف

* وردت هذه الجملة ( حتى «ولا عجزا» ص ٦١ س٢ ) فيما اقتبسه الكرمانى من قول الرازى فى هذا الفصل . وقال الكرمانى ردّاً على كلام الرازى : منها قسمته البخل إلى ما منه من أحكام الهوى وإلى ما منه من أحكام العقل ، وذلك محال . فانّ تضبط النفس بمالها والبخل به والشحّ عليه ليس إلاّ لما يوجبه هواها من التموّل وطلب الاستكثار لبدنها وجسمها ، كتموّل الفأر والنمل والخفاش وأمثالها ، لا لذاتها . ومنها تصوّره أنّ ما تتضبط به النفس للحوادث والأمن من الفقر والنكبات هو الذى يوجبه العقل لعود المنفعة على الذات ، وذلك محال باطل . فانّ من المعلوم أنّ المدخر للنكبات والمحن إنما تدخره النفس لدفع بلية وعلة من جسدها لا لدفع بلايا وأعلال نفسانية عنها ، وأنه لو كان ما كان لدفع ما يدفع عن الذات من علة نفسانية لكانت لا تدخر ولكانت تعطى وتنفق فى وجوه البرّ والمصالح الدينية العائد نفعها على الذات ، ولا تخاف الفقر كما لا يخاف ذو ديانة واعتقاد إلهىّ الموت ولا الفقر ولا يبالى بما يصيب جسده من مكروه ، كسقراط وفيثاغورس وأمثالهما فى زهدهما من القدماء ، وكعلى بن أبى طالب وصىّ نبىّ ربّ العالمين صلوات الله عليه الذى كان فى صومه محتاجاً إلى ما يفطر عليه ، فكان له ولمن فى داره

الهوى عليه ، وهو البخل بما لا يؤثّر فى الحالة الحاضرة انحطاطاً ولا فيما يرام
بلوغُهُ فيما بعدُ بالمال ضعفاً ولا عجزاً . فأمّا مَن كان له عُذرٌ بيّن واضح من أحد
هذين البابين أو من كليهما فليس ما عرض له من الإمساك عن الهوى بل عن ٣
العقل والروّية ؛ ولا ينبغى أن يزال عنه بل يزيد ويثبت عليه . وليس كل
مُمسِك يسوغ له أن يحتجّ بالباب الثانى من هذين البابين ؛ وذلك أنّ مَن كان
من الناس آيساً من أن يبلغ بإمساكه رتبةً أعلى وأجلَّ من التى هو فيها — كمَن ٦
كان فى أواخر عُمره أو فى أقصى المراتب التى يمكن أن يبلغها مثلُه — فليس
لاحتجاجه بالباب الثانى من هذين البابين وجهٌ بتّةً

## الفصل الحادى عشر ٩

## فى دفع الفضل الضارّ من الفكر والهمّ *

إنّ هذين العارضين وإن كانا عَرَضَين عقليّين فإنّ فرطهما مع ما يجلب من

(٤) بل يثبت عليه ق ف — (٨) البتة ق ف — (١٠) الفضل الضارّ من : سقط ل ك (راجع ص ١٧ س ٣) ، فى قصد الضارّ من الفكر والهم ق ف — (١١) هذين العرضين ق ف — إفراطهما ك

أقراص أربعة ليفطر عليها ، فجاءه المسكين واليتيم وتعرّضا للسؤال بباب داره فدفع الكل إليهما ولم يبال بجوعه وجوع من فى داره طلباً لإصلاح ذاته بالإفاضة والإنعام والصدقة والبذل ، وأبى ذرّ الغفارىّ الذى لا يبيت معه فى داره ما يفضل عنه لقلة مبالاته بالفقر ثم بالموت ، وأمثالهما من المتأخرين . وكيف يكون من البخل ما يكون محموداً ولا يوصف به ملك مقرّب ولا نبىّ مرسل ولا وصىّ مفضل ولا إمام موكل ولا عالم مكمل ؟ كلا ومنها تفويضه الأمر فيما وكله إلى النفس من مقاومة هواها فى ذلك إلى كفايتها بذاتها ، وهل المتضبط بالقنيات والشاحّ بها إلاّ ذات النفس التى لا تهوى ولا تختار إلا ذلك طلباً لاستدامة الذات والبقاء الطبيعىّ ؟

* ورد ابتداء هذا الفصل (حتى « وتقوى » ص٦٢ س٨) فى القول السادس من الباب الأوّل من كتاب الكرمانى . وقال الكرمانى عند نقده لكلام الرازى : فمن المعلوم أن النفس إذا لم تفكر ولم تهتم بمصالح ذاتها من جهة باعث من خارجها ولم تقبل منه فتوفرت على ما يصلح جسدها هلكت وبطلت كأنفس أنواع الحيوان

الألم والأذى ليس هو — فى إقعادنا عن مطالبنا وقطعِنا دونها — بدون تقصيرهما عمّا ذكرنا قبلُ حيث ذكرنا إفراط فعل النفس الناطقة . ولذلك ينبغى أن يكون
٣ العاقل يُريح الجسدَ منهما وأن يُنيله من اللهو والسرور واللذّة بقدر ما يبلغ له ما يُصلِحه ويحفظ عليه صحّتَه لئلاّ يخور وينهدّ وينهك ويقطع بنا دون قصدنا .
ومن أجل اختلاف طبائع الناس وعاداتهم تختلف مقادير احتمال الفكر والهمّ
٦ فيهم ، فبعضٌ يحتمل الكثيرَ منهما من غير أن يُضِرّ ذلك به ، وبعضٌ لا يحتمل . فينبغى أن يُتفقّد ذلك ويُتدارك قبل أن يعظم وأن يُتدرَّج إلى الازدياد منه ما أمكن ، فإنّ العادة تُعين على ذلك وتقوّى عليه . وبالجملة فإنه ينبغى أن يكون
٩ نيلُنا وإصابتُنا من اللهو والسرور واللذّة لا لأنها لها لنفسها ، بل لكى نتجدَّد ونقوى به على العدوّ فى فكرنا وهمِّنا اللذين بهما نبلغ مطالبنا . فإنه كما أنّ قَصْدَ الرجل
٥٩ و السائر فى إعلاف دابّته ليس إلى أن يُنيلها لذّتها بل إلى أن | يقوّيها على بلوغ
١٢ مكانه ومستقَرّه ، فكذلك ينبغى أن يكون حالنا فى الاشتغال بمصالح أجسادنا . فإنه إذا فعلنا ذلك وقدّرناه هذا التقدير بلغنا مطالبنا فى أسرع الأوقات التى يمكن فى مثلها بلوغها ، ولم نكن كالذى أهلك راحلته قبل بلوغه أرضَه التى يؤُمُّها بالحمل
١٥ عليها والخرق بها ، ولا كالذى شغل بإسمانها وإخصابها حتى فاته الوقتُ الذى كان ينبغى أن يكون قد وصل فيه إلى موضعه ومستقرّه . وسنأتى فى ذلك بمثَلٍ آخر ، أقول : لو أنّ رجلاً أحبّ علم الفلسفة وآثرها حتى جعلها همَّه وشَغَلَ

---

(١ - ٢) ليس ... الناطقة : غيرمحمود ق ف — هو : سقط ك — (٢ - ٣) يكون العاقل : سقط ق ف — (٤) وينهك: سقط ك ق ف — (٥) اختلفت ق ف — (٦) الكثير منها ل ق ف — (٧) يتفقد ذلك و: سقط ق ف — (٩) لا لها انفسها اعنى الابدان ق ف — (٩ - ١٠) وتقوى به القدر ق ف — مطلبنا ق ف — (١١) ليس أن ق ف — بل لكى ق ف — (١٢) فى الاستعمال لمصالح ق ف — (١٣) فانا إذا ق ف — (١٤) التى أمها ق ف — (١٥ - ١٦) ولا كالذى ... مستقره : سقط ق ف — (١٧) أقول لو : سقط ق ف — واشغل ق ف

بها فكرَه ، ثم رام أن يبلغ منها ما بلغ سقراطيس وفلاطن وأرسطاطاليس
وثوفرسطس وأوذيمس وخرُوسبُس وثامسطيس واسكندروس فى مدّة سنة
مثلاً ، فأدام الفكرَ والنظرَ وأقلَّ الغذاءَ والراحةَ — وممّا يتبع ذلك ضرورةً ٣
دوامُ السهر — ، أقول إنّ هذا الرجل يقع إلى الوسواس والمالنخوليا وإلى
الدِقّ والذبول قبل مُضِيّ تمام هذه المدّة وقبل أن يقارب هؤلاء الذين ذكرناهم .
وأقول لو أنّ رجلاً آخر أحبّ أيضاً استكمال علم الفلسفة على أنه إنما ينظر فيها ٦
فى الوقت بعد الوقت إذا فرغ من أشغاله وملّ من لذّاته وشهواته ، فإذا عرض
له أدنى شُغلٍ أو تحرّكت فيه أدنى شهوةٍ ترك النظر وعاد فيما كان فيه أوّلاً ،
أقول إنّ هذا الرجل لا يستكمل علمَ الفلسفة فى عمره ولا يقارب ذلك ولا ٩
يدانيه . فقد عَدِمَ هذان الرجلان مطلوبَهما ، أحدُهما من جهة الإفراط والآخر
من جهة التقصير . ومن أجل ذلك ينبغى أن نعتدل فى فِكَرنا وهمومنا التى نروم
بها بلوغَ مطالبنا لنبلغها ولا نعدمها من قِبَل تقصير أو إفراط ١٢

## الفصل الثانى عشر

# فى دفع الغمّ

إنّ الهوى إذا تصوّر بالعقل فَقْدَ الموافقِ المحبوبِ عَرَضَ فيه الغمُّ . ونحتاج ١٥
فى بيانِ أنّ الغمّ عَرَضٌ عقلىٌّ أو هوائىٌّ إلى كلامٍ فيه فضلُ طولٍ ودِقّةٍ .

(١) وافلاطن ق ف — (٢) واوذيمس ... وارسكندروس : سقط ق ف — (٣) فاذا دام ل — والراحة ودوام السهر ق ف — (٤) يقع فى ق ف — (٥) تمام : سقط ق ف — (٦) وأقول لو أن : سقط ق ف — ورجل آخر يحب علم الفلسفة واستكماله إلا أنه ينظر فى العواقب وبعد الوقت ق ف — (٧) لذته وشهوته ق ف — (٩) الرجل: سقط ل — فى عمره : سقط ق ف — (١١) نروم : سقط ل — (١٢) مطلوبنا لنبلغه ولا نعدمه ق ف — ولا افراط ق ف — (١٦) بيان ذلك أن ق ف — إلى كلام ... دقة : سقط ق ف

وقد ضمنّا فى أوّل هذا الكتاب أن لا نتعلّق فيه من الكلام إلا بما لا بدّ منه فى غرضه الذى أجريناه إليه ؛ ومن قِبَلِ ذلك نتجاوز الكلام فى هذا المعنى ونصير إلى ما هو المقصود المطلوب بكتابنا هذا . على أنه قد يمكن مَن كان به ٣
أدنى مُسكة من علم الفلسفة أن | يستنبط ويستخرج هذا المعنى من الرسم الذى ٥٩ ظ
رسمنا به الغمّ فى أوّل هذا الكلام ؛ إلاّ أنّا نحن ندع ذلك ونتجاوزه إلى ما
هو المطلوب بهذا الكتاب ٦

فأقول : إنه * لمّا كان الغمّ يكدّر الفكر والعقل ويُؤذِى النفس والجسد حقّ لنا أن نحتال لصرفه ودفعه أو التقليل منه والتضعيف له ما أمكن . وذلك
يكون من وجهين . أحدهما بالاحتراس منه قبل حدوثه لئلاّ يحدث أو يكون ٩
ما يحدث أقلّ ما يمكن ، والآخر دفع ما قد حدث ونفيه إمّا كلّه وإما أكثر

---

(١) وقد ذكرنا فى أول الكتاب ق ف — (٢) فى الغرض ق ف — أجزينا به إليه ق ف — (٨) والتقليل ق ف — (٩) من جهتين ق ف — يكون ما حدث منه ق ف — (١٠) دفع ما حدث منه ق ف

---

* هاهنا استأنف ما اقتبسه الكرمانى من هذا الفصل وتصل روايته إلى ص ٦٥ س ٩ (« عند فقدها » ) . وقال الكرمانى ردّاً على الرازى : وقوله فى الفصل الثانى عشر فى دفع الغمّ « إن الأكثر غماً من كانت محبوباته وملكاته أكثر ، والأقل غماً من كانت محبوباته ومقتنياته أقل ، وبحسب كثرتها وقلتها عند فقده إياها يكون غمه » وإن كان صحيحاً وحقاً صريحاً فليس مما ينفع أو يكون طباً روحانياً ، بمجرد قوله بعثاً للنفس على قطع موادّ الهموم والغموم عنها بالامتناع عن الجمع والتموّل ، مع العلم بعجزها عن مخالفة ذاتها فيما تهواه وقلة إمكانها الإمساك عن استحسان ما تفعله واستصواب ما تأبيه وتذره ، كالسكران الذى لا يفعل إلا ما يريده ولا يستحسن إلا ما يفعله غير مفكر فيما يعقبه فعاله ، مع اليقين بأنها لو ملكت المشرق لنازعتها ذاتها إلى أن تملك المغرب على ما تقدم من القول على مثاله . وإنما يكون طباً روحانياً ما كان فعلاً فى ذات النفس ما تصير به قابلة للمذام تاركة ما يوجبه هواها بزمن الأمور المخالفة لأوامر الله فى مناسك دينه على ما نبينه كما وعدنا فى صدر الكتاب . وما تضر نفساً ملكاتها ومحبوباتها ما حافظت على إقامة مناسك الدين وسننه فجعلتها قطباً تدور عليه فى أفعالها وأنحائها ، فتكون لها آلة فى إصلاح ذاتها وعمارة آخرتها

ما يمكن منه والتقدّم بالتحفّظ لئلاّ يحدث أو ليقلّ أو يضعف ما يحدث منه ؛ وذلك يكون بتأمّل هذه المعانى التى أنا ذاكرها

أقول : إنه لمّا كانت المادّة التى منها تتولّد الغموم إنما هى فقد المحبوبات ؛ ولم يمكن أن لا تُفْقَد هذه المحبوبات لِتداوُل الناس لها وكرورِ الكون والفساد عليها ، وجب أن يكون أكثرُ الناس وأشدَّهم غمًّا مَن كانت محبوباتُه أكثرَ عدداً وكان لها أشدَّ حُبًّا ؛ وأقلّ الناس غمًّا من كانت حالُه بالضدّ من ذلك . فقد ينبغى إذاً للعاقل أن يقطع موادَّ الغموم عنه بالاستقلال من الأشياء التى يجلب فقدُها غمًّا ، ولا يغترَّ وينخدعَ بما معها — ما دامت موجودةً — من الحلاوة ؛ بل يتذكّر ويتصوّر المرارةَ المتجرَّعة عند فقدها

فإن قال قائل إنّ مَن توَقَّى اتّخاذَ المحبوبات واقتناءَها خوفاً من الغمّ عند فقدها فقَدْ استعجل غمًّا ؛ قيل له إنه وإن كان هذا المتوقِّى المحترس قد استعجل غمًّا فليس ما استعجله بمساوٍ لِما خاف الوقوعَ فيه منه . وذلك أنه ليس اغتمامُ مَن لا ولدَ له كاغتمام من أُصيب بولده — هذا إن كان الرجل ممّن يغتمّ بأن لا يكون له ولدٌ فضلاً عن غيره ممّن لا يبالى ولا يَعبأُ بذلك ولا يغتمّ له بتّةً — ولا غمّ مَن لا معشوقَ له كغمّ مَن فقد معشوقه . وقد حُكى عن بعض الفلاسفة أنه قيل له لو اتّخذتَ ولداً . فقال إنّى من السعى فى إصلاح جسدى هذا ونفسى هذه فى مؤنٍ وغموم لا قِوَامَ لى بها ؛ فكيف أضُمّ وأقرِن إليها مثلَها ؟ وسمعتُ مرأةَ عاقلةً تقول إنها عاينت يوماً مرأةً شديدةَ التحرّق على

(٢) وذلك لـ : سقط ل ق ف — ذاكرها ان شاء الله ق ف — (٣) يتولد الغم ق ف — انما هو لـ — المحبوب ق ف — (٦) وهو لها لـ — (٧) إذاً : سقط ق ف — (٨) ولا ينخدع ويغتر ق ف ، ولا ينخدع لـ — (٩) يتذكر و : سقط ق ف — ويتجرعها عند ق ف — (١٠) يتوقى ق ف — (١١ - ١٢) قيل ... غماً : قلنا ق ف — تساوى ما ق ف — (١٤) ولا يرتفع بذلك ولا يغتم ل — بتة: سقط ق ف — (١٦) من الشغل فى ق ف — (١٧) نفسى هذه وجسدى هذا ق ف — وكيف ق ف — (١٨) إنها : سقط ق ف

ولدٍ لها أُصيبت به وأنها توقَّت الدنوّ من زوجها خوفاً من أن تُرزَق ولداً تُبلَى
فيه بمثل بلائها . ومن أجل أنّ وجودَ المحبوب | موافقٌ ملائم للطبيعة وفقدَه ٦٠و
٣ مخالفٌ منافر لها صارت تُحِسُّ مِن ألم فقدِ المحبوب ما لا تُحسّ من لذّة وجوده .
ولذلك صار الإنسان يكون صحيحاً مدّةً طويلةً فلا يُحس لصحّته بلذّة ؛ فإن اعتلّ
بعضُ أعضائه أحسَّ على المكان فيه بألم شديد . وكذلك تصير المحبوباتُ كلها
٦ عند الإنسان — إذا وجدها أو طالت صُحبتها له — فى سقوط لذّة وجودِها
عنه ما دامت موجودةً له وحصولِ شدّة ألم فقدها عليه إذا فقدها . ومن أجل
هذا لو أنّ رجلاً استمتع دهراً طويلاً بأهلٍ وولَدٍ نفيس ثم بُلِى بفقدهما لأحسَّ
٩ من التألُّم بذلك فى يوم واحد وساعة واحدة ما يَفضُل ويأتى على لذّة إمتاعه
كان بهما . وذلك أنّ الطبيعة تَحسب وتَعُدّ ذلك الاستمتاعَ الطويل كلَّه حقا
واجباً لها ؛ بل تَعُدّه دون حقِّها . وذلك أنها لا تخلو فى تلك الحالة أيضاً من استقلال
١٢ ما هى فيه وحُبِّ الزيادة منه دائماً بلا نهاية حُبًّا منها للذّة واشتياقاً إليها . وإذا
كان الأمر على هذا — أعنى أن يكون التلذُّذ والاستمتاع بالمحبوبات فى حال
وجودها مُعوِزاً منطمِساً مستقَلاًّ مُغفَلاً ؛ والحزنُ والتحرُّق والتلظِّى عند
١٥ فقدِها متبيِّناً مستكثَراً مؤلِماً مُتلِفاً — فما الرأىُ إلاّ طرحُها بتّةً أو الاستقلال
منها لتَعدم أو تَقلّ عواقبُها الرديئة الجالبةُ للغموم المؤذية المُضْنِيَة . فهذه أعلى
المراتب فى هذا الباب وأحسمُها لموادِّ الغموم . ويتلوه فى ذلك أن يتمثّل
١٨ الرجلُ ويتصوّر فقدَ محبوباته ويُقيمها فى نفسه ووهمِه ويعلم أنها ليس مما يمكن

---

(٢) بلائها ذلك ق ف — المحبوبات ق ف — (٢ - ٣) وفقده ضارّ لها ق ف — (٤) يكون : سقط ل — لذة ق ف — (٥) منه ألماً شديداً ق ف — فلذلك ق ف — (٧) من اجل ق ف — (١١) من الاستقلال لما ق ف — (١٢ - ١٣) إليها ... والاستمتاع : سقط ق ف — فى المحبوبات ق ف — (١٥) متبيناً : سقط ق ف — مبلغاً ل — (١٦) المصيبة ق ف — (١٨) ليست ق ف

أن تبقى وتدوم بحالها ، ولا يخلو من تذكر ذلك منها وإخطار ذلك بباله فيها وتصحيح العزم وشدّة الجَلَد متى حدث ذلك بها . فإنّ ذلك تمرينٌ وتدريج ورياضة وتقوية للنفس على قلّة الجزع عند حدوث المصائب ، لِقلّة ما كان من ٣ اعتياده وثِقَتِه وركونه إلى بقاء محبوباته فى حال وجودِها ولِكثرة ما مَثَّل للنفس وعوّدها وآنسها بتصوُّر المصائب قبل حدوثها . وفى مثل هذا المعنى يقول الشاعر ٦

يصوِّر ذو الحزم فى نفسه مصائبَه قبل أن تنزلا
فإن نزلت بغتةً لم تُرِعْه لما كان فى نفسه مَثَّلا
رَأَى الأمر يُفضى إلى آخِرٍ فصيَّر آخِرَه أوّلا | ٦٠ ظ

فإن كان هذا الإنسان فى غاية الفشالة ومُفرِطَ الميل مع الهوى واللذّة ولا يثق من نفسه باستعمال شىءٍ من هذين البابين فليس إلاّ أن يحتال أن ينفرد من محبوباته بواحدة ينزِّلها منزلة ما لا بدّ منه وما ليس غيره ؛ بل يَقرِن إليها ١٢ ويتّخذ منها ما ينوب — أو يقارب أن ينوب — عن مفقودٍ إن فُقد منها ، فإنه بهذا الوجه يمكن أن لا يفرط حزنه واغتمامه بأىِّ واحدٍ فُقد منها . فهذه جملة ما يُحترس به من كون الغمّ ووقوعه . فأمّا ما يُدفع به أو يقلَّل منه إذا كان ١٥ ووقع فإنّا قائلون فيه منذ الآن

فنقول : إنّ العاقل إذا تفقّد ونظر فيما يعتوره الكونُ والفسادُ من هذا العالم ورأى أنّ عنصرها عنصرٌ مستحيل منحلّ سيّال لا ثباتَ لشىءٍ منه ولا دَوامَ له ١٨

(٢) العزم على شدة الجلد ق ف — (٣) على قوة ق ف — (٤) اعتداده وركونه وثقته ق ف — (٥) وآنسها : سقط ق ف — (٦) يقول بعضهم ق ف — (٧) يمثل ذو ق ف — (١٠) هذا : سقط ق ف — الفسالة ق ، البسالة ف — (١١) شىء من هذه فليس ق ف — يحتال التفرد من ق ف — (١٣) منها ما يقارب او ينوب عن ق ف — (١٤) واغتمامه . . . منها : سقط ق ف — (١٥) فما ما ذكرناه ما يدفع به ق ف — (١٧) فيما يفعل الكون ق ف — (١٨) أن عنصره مستحيل متحلل ق ف

بالشخصية ، بل كلها زائل داثر مستحيل فاسد مضمحلّ : فلا ينبغى أن يَستكثر
ويَستعظم ويَستفظع ما سُلب منه وفُجع به منها ، بل يجب عليه أن يَعُدّ مُدَّةَ بقائها
٣ له فضلاً ، وما استمتع به من ذلك رِبحاً ، إذ كان فناؤها وزوالها كائناً لا محالة ،
ولا يَعظم ويَكبر ذلك عليه وقتَ كونه إذ كان شيئاً لا بدّ أن يَعرض فيها .
فإنه متى أحبَّ دوامَ بقائها فقد رام ما لا يمكن وجودُه لها ، ومن أحبّ ما
٦ لا يمكن وجودُه كان جالباً بذلك الغمَّ إلى نفسه ومائلاً عن عقله إلى هواه .
وأيضاً فإنّ فقدَ الأشياء التى ليست باضطراريّة فى بقاء الحياة ليس يدوم له الغمُّ
بها والحزنُ عليها ، لكن يسرع منها البديلُ وعنها النائب ويُعقب ذلك السلوةَ
٩ عنها والنسيان لها ، فترجع العيشةُ وتعود الحالةُ إلى ما كانت عليه قبل المُصيبة .
فكم رأينا ممّن أُصيب بعظيم المصائب وفادحها راجعاً إلى ما لم يزل عليه قبل
مُصابه ملتذًّا بعيشه مغتبطاً بحاله . فلذلك ينبغى للعاقل أن يذكّر النفسَ فى حال
١٢ المُصيبة بما تؤول وترجع إليه من هذه الحالة ويَعرضه عليها ويشوّقها إليه
ويجتلب ما يَشغل ويُلهى أكثر ما يمكن ليُسرع الخروجَ منها إلى هذه الحالة .
وأيضاً فإنّ تذكُّرَه كثرةَ المشاركين له فى المصائب وأنه لا يكاد يَعرَى منها أحدٌ
٦١و وتذكُّرَ حالاتهم بعدُ وأبوابَ | سلواتهم وحالاته وسلواته نفسه عن مصائبَ —
إن كانت تقدَّمت له — ممّا يخفّف ويسكّن من عادية الغمّ . وأيضاً فإنه إن كان
أكثرُ الناس وأشدُّهم غمًّا مَن كانت محبوباته أكثر عدداً وكان لها أشدَّ حبًّا

---

(١) بالحقيقة بل ق ف — بل كل منها ق ف — داثر متحلل مضمحل ق ف — ينبغى له ق ف — (٣) استمتع وملكه منها ربحاً ق ف — وزوالها قبل ذلك ممكناً ولا يعظم ق ف — (٤) ذلك شيئاً لابد منه ان ق ف — (٥) فانه من ق ف — (٧) له : سقط ق ف — (٨) وعنها النائب : سقط ق ف — (١٠) فكم قد رأينا ق ف — فعاد راجعاً ق ف — (١١) متلذذا ق ف — فكذلك — (١٢) ويسوقها اليه ق ف — (١٣) باكثر ق ف — منها : سقط ق ف — (١٦) ويكسر من ق ف

فإنه ليس من واحد يفقد منها إلاّ وفَقَدَ من الغمّ على مقداره ؛ بل يُريح نفسَه من همّ دائم وخوف عليه منتظر . ويحدث له وجرة وجَلَد على ما يحدث منها بعدُ ؛ فقد جرَّ فقدُها نفعاً وإن كان الهوى لذلك كارهاً ؛ فاكتسب راحةً وإن كان متذوِّقها مُرًّا . وفى مثل هذه المعانى يقول الشاعر ٣

لعَمرِى لَئِن كُنّا فَقَدناكَ سيِّداً وكهفاً له طالَ التحزّنُ والهَلَع

لقد جَرَّ نفعاً فَقْدُنا لك أنّنا أَمِنّا على كلِّ الرَزَايا من الجزَع ٦

فأمّا ما يعتصم به المؤثِر لاتّباع ما يدعوه إليه عقلُه وتجنُّب ما يدعوه إليه هواه ؛ التامّ الملكةِ والضابطُ لنفسه من الغمّ فواحدة ؛ وهى أنّ العاقل الكامل لا يختار المُقام على حالة تضرّه ؛ ومن أجل ذلك يبادر إلى النظر فى سبب الغمّ ٩ الوارد عليه . فإن كان ممّا يمكن دفعه وإزالتُه جعل بدلَ الاغتمام فكراً فى الحيلة لدفع ذلك السبب وإزالته ؛ وإن كان ممّا لا يمكن ذلك فيه أخذ على المكان فى التلهِّى عنه والتناسِى له وعَمِلَ فى محوِه عن فكره وإخراجه عن نفسه . وذلك ١٢ أنّ الذى يدعوه إلى المُقام على الاغتمام فى هذه الحالة الهوى لا العقلُ ؛ إذ العقل لا يدعو إلاّ إلى ما جلب نفعاً عاجلاً وآجلاً ؛ وكان الاغتمام ممّا لا دَرَكَ فيه بتّة ولا عائدةَ منه بل فيه ضررٌ عاجل يؤدِّى إلى ضرر آجل فضلاً عن أن يكون ١٥ نافعاً . وهو — أعنى الرجل العاقل الكامل — لا يتبع إلاّ ما دعاه إليه العقلُ ولا يُقيم إلاّ على ما أُطاق له المُقامُ عليه لسببٍ وعذرٍ واضح ؛ ولا يتبع الهوى ولا ينقاد له ولا يقاربه على خلاف ذلك ١٨

---

(١) ليس واحد ق ف — منها شيء الا ق ف — مقداره بأن نزع نفسه من الهمّ الدائم والخوف المنتظر ق ف — (٢ - ٦) ويحدث ... الجزع : سقط ق ف — (٢) وجرة ؟ — (٧) عقله الراغب عن ما يدعوه إليه هواه ق ف — (٨) الضابط ق ف — (٩) الغم : سقط ل — (١٠) وإن ق ف — (١١) لا يمكن دفعه اخذ ل — فى المكان ق ف — (١٢) عنه : سقط ل — (١٥) بتة : سقط ق ف — منه من عاجل يؤدي إلى ضرّ ق ف — (١٦) نافعاً والعاقل الكامل ق ف — (١٧) بسبب ل — (١٨) يقتاد له ق ف — ولا يقاربه على خلاف ذلك : ولا يؤثره ق ف

## الفصل الثالث عشر

## فى الشَرَه *

٣ إنّ الشَرَه والنَهم من العوارض الرديئة العائدة من بَعْدُ بالألم والمضرّة . وذلك أنه ليس إنما يجلب على الإنسان استنقاصَ الناس له واسترذالهم إيّاه فقط ، لكن يطرحه مع ذلك فى سوء الهضم ، ومن سوء الهضم إلى ضروب من

٦١ظ الأمراض الرديئة جدًّا . ويتولّد عن قوة النفس الشهوانيّة ؛ | وإذا انضمّ إليها وساعدها عَمَى النفس الناطقة الذى هو قلّة الحياء كان مع ذلك ظاهراً مكشوفاً . وهو أيضاً ضربٌ من اتّباع الهوى يدعو إليه ويحمل عليه تصوُّرُ استلذاذ طَعم

٩ المتطعِّم . ولقد بلغنى أنّ رجلاً من أهل الشَرَه أقبل يوماً على ضروبٍ من الطعام بنَهمٍ وشَرَهٍ شديد ؛ حتى إذا تضلّع وتملأ منها لم يمكنه معه تناوُل شىءٍ بتّةً ؛ فأخذ يبكى فسُئل عن سبب بكائه ؛ فقال إنّ ذلك لأنه — زعم — لا يقدر على

١٢ أكل شىءٍ ممّا هو بين يديه . وقد كان رجل بمدينة السلام يأكل معى من رَطبٍ كثير كان بين أيدينا ، فأمسكتُ بعد تناوُلى منه مقداراً معتدلاً ، وأمعن هو حتى قارب أن يأتى على جميعه . فسألتُه بعد امتلائه منه وإمساكه عنه — وذلك أنّى

١٥ رأيته محدِّقاً نحو ما رُفع من بين أيدينا منه — هل انتهت نفسُه وسكنت شهوتُه ؟ فقال ما كنت أُحِبّ إلاّ أن أكون بحالتى الأولى ويكون هذا الطَبَق إنما قُدِّم إلينا الآن . فقلتُ له فإذا كان ألَمُ حِسِّ الاشتهاء ومَضَضُه لم يسقط عنك

---

(٢) فى دفع الشره ق ف — (٣) العائدة بعد ل — (٤) إنما : سقط ق ف — انتقاصاً له واسترذالاً له ق ف — (٧) مكشوفا : سقط ق ف — (١٠) شديد : سقط ل — يمكنه تناول شىء فأخذ ل — (١١) إن ذلك لحال انه لا يقدر ق ف — (١٢) معى رطباً كثيراً ق ف — (١٣) فأمسكت أنا ق ف — (١٥) نحو ما بقى بين ق ف — نفسك ... شهوتك قال ق ف — (١٦) وأن يكون هذا ق ف — (١٧-ص٧١،٦) فقلت له ... المعتقد : سقط ق ف

---

* أورد الكرمانى من هذا الفصل الجملة الأولى والأخيرة فحسب

ولا فى هذه الحال فما كان الصواب إلاّ الإمساك قبل التملّى لتُريح النفس ممّا
أنت فيه الآن من الثِقَل والتمدّد بالتملّىّ ؛ وما لا تأمن أن تصير إليه من سوء
الهضم الذى يجلب عليك من الأمراض ما يكون تألُّمك به أكثرَ من التذاذك ٣
بما تناولتَه أضعافاً كثيرةً . فرأيتُه قد فهم معنى هذا الكلام ونَجَعَ فيه وبلغ إليه .
ولعمرى إنّ هذا الكلام ونحوه يُقنِع مَن لم يكن مرتاضاً برياضات الفلسفة
أكثرَ ممّا تُقنِع الحججُ المبنيّةُ على الأصول الفلسفيّة . وذلك أنّ المعتقد أنّ ٦
النفس الشهوانيّة إنما قُرنت إلى الناطقة لتنال هذا الجسدَ — الذى هو للنفس الناطقة
بمنزلة أداةٍ وآلة — ما يبقى به مدّةَ اكتسابِ النفس الناطقة المعرفةَ بهذا
العالم ؛ يقمع النفس الشهوانيّة ويمنعها من الإصابة من الغذاء فوق الكفاف ؛ ٩
إذ كان يرى أنّ الغرض والقصد بالاغتذاء فى الخلقة ليس للالتذاذ بل للبقاء
الذى لا يمكن أن يكون إلاّ به . وذلك كما حُكى عن بعض الفلاسفة أنه كان
يأكل مع بعض الأحداث ممّن لا رياضة له ، فاستقلّ ذلك الحدث أكلَ ١٢
الفيلسوف وجعل يتعجّب منه ؛ | وقال له فى بعض كلامه لو كان زَرَدى من ٦٢و
الغذاء مثل زَرَدك لم أبالِ أن لا أعيش . فقال له الفيلسوف أجل يا بُنَىّ ،
أنا آكل لأبقَى وأنت إنما تُريد أن تبقَى لتأكل . وأمّا مَن لا يرى أنّ عليه ١٥
من التملّى والاستكثار من الغذاء بأساً فى مذهبه ورأيه فإنما ينبغى أن يُدفَع
عن ذلك بالكلام فى الموازنة للذّة المُصابة من ذلك بالألم المُعقِب لها كما ذكرنا
قُبَيلُ . ونقول أيضاً : إنه إذا كان انقطاع الطَعم المستلَذّ عن المتطعِّم ممّا لا بدّ ١٨

(٢) من العقل ل — (٦–٧) وذلك ... الشهوانية : ولعمرى ان النفس الشهوانية ق ف — قرنت إلى النفس الناطقة ق ف — (٨) المعترفة بهذا العلم ق ، المعروفة بهذا العلم ف — (١٠) بالاغتذاء ، صححنا : للاغتذاء ل ، الاغتذاء ق ف — ليس للملتذ ق ف — (١١) أن يكون شيئاً إلاّ به ق ف — ولذلك يحكى عن بعض ق ف — (١٢) الحدث : سقط ل — (١٣) ذلك الفيلسفوف ل — له : سقط ق ف — (١٦) والاستكثار : سقط ق ف — أن يدفع ذلك ق ف

منه فقد ينبغى للعاقل أن يقدِّم ذلك قبل الحال التى لا يأمَن معها عاقبةً رديئة .
وذلك أنه إن لم يفعل ذلك خَسِرَ ولم يربح . أمّا خُسرانه فتعريضُ النفس للألم
٣ والسُقم ، وأمّا أنه لم يربح فلأنّ مَضَض انقطاع لذّة المتطعِّم عنه قائمٌ على حال ،
فمتى انحرف عن هذا أو مال إلى ضدّه فليعلم أنه قد ترك عقلَه لِهواه . وأيضاً
* فإنّ للشَرَه والنَهم ضراوةً واستكلاباً شديداً ؛ ومتى أُهمل وأُمرج قَوِيَ ذلك
٦ منه وعَسُرَ نزوع النفس عنه . ومتى رُدع وقُمع وَهَن وذَبُل وضعف على الأيّام
حتى يُفقَد البتّة . قال الشاعر

وعادة الجُوع فاْعلم عِصمةٌ وغنًى      وقد تَزيدُكَ جُوعاً عادةُ الشِبَع

٩

## الفصل الرابع عشر
## فى السُكر

إنّ إدمان السُكر ومواترته أحد العوارض الرديئة المؤدِّية بصاحبها إلى
١٢ المهالك والبلايا والأسقام الجمّة . وذلك أنّ المفُرِط فى السُكر مُشرِفٌ فى وقته
على السكتة والاختناق وعلى امتلاء بطن القلب الجالب للموت فجأةً وعلى
انفجار الشرايين التى فى الدماغ وعلى التردِّى والسقوط فى الأغوار والآبار ، ومن
١٥ بعدُ فعلى الحُمّيَات الحارّة والأورام الدَمويّة والصفراويّة فى الأحشاء والأعضاء
الرئيسيّة وعلى الرعشة والفالج لا سيّما إن كان ضعيف العَصَب . هذا إلى سائر
ما يجلب على صاحبه من فقدِ العقل وهتكِ السِتر وإظهارِ السِرّ والقعود به

(٣) أنه : سقط ق ف — اللذة للمتطعم ق ف — (٤) ومال ل — (٥) فتى ق ف — (٦) منه : سقط ل — ومتى قمع وردع ق ف — وهى ك — وذبل : سقط ل — (٧-٨) قال ... الشبع : سقط ق ف ك— (١٠) فى السكر وعواقبه ق ف — (١١) احدى ق ف — لصاحبها ق ف — (١٢) فى وقته ذاك ق — (١٣) والاختناق : سقط ق ف — الموت ل — (١٤) واما من بعد ق ف — (١٥) الحادة ق ف — (١٦ - ١٧) إلى ما يجلب من فقد ق ف

* وردت هذه الجملة ( حتى « البتة » س ٧ ) فيما اقتبسه الكرمانى من هذا الفصل

عن إدراك جلّ المطالب الدينيّة والدنيائيّة ؛ حتّى إنه لا يكاد يتعلّق منها بمأمول
ولا يبلغ منها حُظوةً ؛ بل لا يزال منها منحطًّا متسفّلاً . وفى مثله يقول الشاعر | ٦٢ظ
متى تَدرِكُ الخيراتِ أو تستطيعُها ولو كانت الخيراتُ منك على شِبرِ ٣
إذا بِتَّ سَكراناً وأصبحتَ مُثقَّلاً خماراً وعاودتَّ الشرابَ مع الظُهرِ
وبالجملة فإنّ الشراب من أعظم موادّ الهوى وأعظم آفاتِ العقل ؛ وذلك أنه
يقوّى النفسين — أعنى الشهوانيّة والغضبيّة — ويَشحذ قواهما حتى يطالباه ٦
بالمبادرة إلى ما يُحبّانه مطالبةً قويّةً حثيثةً ؛ ويوهِن النفسَ الناطقة ويبلّد قواها
حتّى لا تكاد تستقصى الفكرَ والرويّةَ بل تُسرِع العزيمةَ وتُطلِق الأفعالَ قبل
إحكام الصريمة ؛ ويسهل ويسلس انقيادُها للنفس الشهوانيّة حتّى لا تكاد ٩
تُمانعها ولا تتأبّى عليها . وهذه مفارَقة النُطق والدخولُ فى البهيميّة . ✲ ومن أجل
ذلك ينبغى للعاقل أن يتوقّاه ويُحلَّه هذا المحلَّ وينزّله هذه المنزلةَ ويَحذَره حَذَرَ
مَن يروم سَابَ أفضل عُقَدِه وأنفسِها . فإن نال منه شيئاً مّا ففى حال كَظِّ الفكر ١٢
والهمّ له وغموطهما إيّاه ، وعلى أن لا يكون قصدُه وغرضُه فيه إيثارَ اللذّة
واتّباعَها فى مطلوباتها ؛ بل دفعَ الفضل منهما والسرفِ فيهما الذى لا يؤمَن معه
سوءُ الحال وفسادُ المزاج . وينبغى أن يَتذكّر فى هذا الموضع وأمثاله ما بيّنّاه فى ١٥

(٢) منها : سقط ق ف — مستفلا ل ، مشتغلا ق ف — وفى هذا المعنى يقول ق ف — (٣) متى تنل ق ف — على فتر ق ف — (٥) مواد الهم ل — (٦) أعنى بذلك ق ف — (٧) قوية : سقط ق ف — (٩) قبل إحكامها ق ف — ويسهل : سقط ل — (١٠) ولا تابى عليها ق ف — (١١) يتوقاه و : سقط ق ف ك — ويحذره كما يحذر ل — (١٢) اجل عقده وارفعها ف ، اجل ما عنده وارفعه ق — وان نال منه غرضه ق ف — (١٢-١٣) ففى ... إياه : سقط ق ف — كظّ ، صححنا : كطة ل ، تحفظ من ك — وغموصهما ك — على أن ك — اثبات اللذة ق ف — (١٤) فى مطلوباته ق ف ، ومطاولتها ل — منهما ... فيهما ، صححنا : منها ... فيها ل ك ق ف — (١٥) يذكر ق ف — فى هذه المواضع وامثالها ك

✲ استأنفت هنا الرواية فى ك وهى تصل إلى انتهاء الفصل

باب قمع الهوى ، ويتصوّر تلك الجُمَلَ والجوامعَ والأصول لئلاّ يحتاج إلى إعادة ذكرها وتكريرها ، ولا سيّما قولنا إنّ الإدمان والمثابرة على اللذّات يُسقِط
٣ الالتذاذَ بها ويجعلها بمنزلة الشيء الاضطراريّ فى بقاء الحياة . فإنّ هذا المعنى يكاد أن يكون فى لذّة السُكر أوكدَ منه فى سائر اللذّات . وذلك أنّ السِكّير يصير بحالةٍ لا يرى العيشَ إلاّ مع السكر ، وتكون حالةُ صَحوِه عنده كحالة مَن قد لزمته
٦ همومٌ اضطراريّة . وأيضاً فإنّ ضراوة السُكر ليست بدون ضراوة الشَرَه بل أكثر منه كثيراً ، وبحسب ذلك ينبغى أن تكون سرعةُ تلاحُقه وشدّة الزمّ والمنع منه . وقد يُحتاج إلى الشراب ضرورةً فى دفع الهمّ وفى المواضع التى يُحتاج
٩ فيها إلى فضلٍ من الانبساط ومن الجُرأة والإقدام والتهوُّر ، وينبغى أن يُحذر ولا يُقرب البتّة فى المواضع التى يُحتاج فيها إلى فضل فكر وتبيّن وتثبُّت * | ٦٣ و

الفصل الخامس عشر

١٢ فى الجماع

إنّ هذا أيضاً أحدُ العوارض الرديئة التى يدعو إليها ويحمل عليها الهوى

---

(٢) لا سيما ل — (٥ — ٦) من قد لزمه أمور وهموم ق ف — (٧ — ٨) ينبغى ان يكون المنع منه ق ف — (٨) منه أوكد وقد ك — (٩—١٠) وينبغى ... وتثبت: سقط ق ف — (٩) وقد ينبغى ك — (١٠)المواضع : سقط ك — وتبيين ل — (١٢) فى افراط الجماع ق ف ، فى الافراط فى الجماع ك — (١٣) إن هذا العارض أيضا ق ف

---

* قال الكرمانى فى القول السادس من الباب الأوّل من كتابه : وقوله فى الفصل الرابع عشر فى السكر قول خارج عما يكون طباً روحانياً . فكيف يكون طباً وقد شهد بقوله أنه لا يجب البتة القرب منه فى الأمور التى يحتاج فيها إلى الفكر ، وما يحتاج فيه إلى الفكر هو الذى تتعلق به مصالح الذات من دون الجسد . وإذا كان السكر من الأمور التى تستضرّ بها النفس وكان السكر لا يكون إلاّ من شرب المسكر كان العلم محيطاً بفعل أىّ مقدار يشرب منه فيها وإن كان أقلّ قليل . ولما كان القليل منه فاعلاً فى النفس منعاً إياها من الفكر فى مصالحها وكان الفكر فيما يتمّ به كمال الذات كان من ذلك الحكم بكون إجازته شرب القليل منه محالاً باطلاً غير داخل فيما يكون طباً روحانياً

وإيثارُ اللذّة الجالبةِ على صاحبها ضروب البلايا والأسقام الرديئة . وذلك أنه يضعِف البصر ويَهُدّ البدن ويُخلِقه ويَسرع بالشيخوخة والهرم والذبول ويُضِرّ بالدماغ والعَصَب ويُسقِط القوة ويُوهنها ؛ إلى أمراض أُخَر كثيرة يطول ذكرُها . ٣
وله ضراوةٌ شديدة كضراوة سائر الملاذّ بل أقوى وأشدّ منها بحسب ما تذكر النفسُ من فضل لذّته عليها . ومع ذلك فإنّ الإكثار من الباه يوسّع أوعية المنىّ ويجلب إليها دماً كثيراً يكثر من أجل ذلك تولّد المنىّ فيها ؛ فتزداد الشهوة له ٦
والشوق إليه وتتضاعف . وبالضدّ من ذلك فإنّ الإقلال منه والإمساك عنه يحفظ على الجسد الرطوبةَ الأصليّة الخاصّيّة بجوهر الأعضاء ؛ فتطول مدّةُ النشوء والنماء وتُبطِئ الشيخوخةُ والجفاف والقَحلُ والهرمُ وتَضِيق أوعيةُ المنىّ ولا تَستجلب ٩
الموادَّ . فيَقِلُّ تولّدُ المنىّ فيها ويضعف الانتشارُ ويتقلّص الذَكَرَ وتَسقط الشهوةُ وتعدم شدّةُ حثّها ومطالبتِها به . ولذلك * ينبغى للعاقل أن يزُمّ نفسه عنه ويمنعها منه ويجاهدها على ذلك لئلاّ تَغرَى به وتَضرَى عليه ، فتصيرَ إلى حالةٍ تعسُر ولا يمكن ١٢
صَدُّها عنه ومنعُها منه . ويتذكّر ويُخطِر بباله جميعَ ما ذكرناه من زمّ الهوى ومنعِه ، ولاسيّما ما ذكرناه فى باب الشرَه من ثبوت مَضَضِ الشهوة ورَمَضِها وحثّها ومطالبتها مع النيل من المشتهَى والبلوغ منه غايةَ ما فى الوُسع . وذلك أنّ هذا المعنى فى اللذّة ١٥
المُصابة بالجماع أوكدُ وأظهر منه فى سائر اللذّات لِما يُتصوَّر من فضل لذّته على سائرها .

(٢) الشيخوخة ق ف — (٣) اخر : سقط ق ف — يطول ذكرها : سقط ق ف — (٥) الاكثار منه ق ، الاستكثار منه ف — (٧) والامساك عنه : سقط ق ف — (٨) النمو والنشوء ق ف — (٩) ولا تجلب ق ف — (١٠) تولده فيها ق ف — ويقلص ق ف — (١١) وتعدم ... به : سقط ق ف — (١٢) لئلا يغرى به ويضرى عليه فيصير ك ، لكيلا يضرا عليه فيصير ق ف — (١٣) ويتذكر : سقط ق ف — (١٤) ورمضها : سقط ق ف — (١٥) ما فى وسع ذلك النائل فان هذا ق ف — (١٦) وأظهر ل ق ف

* أورد الكرمانى هذه الجملة ( حتى « ومنعها منه » س ١٣ ) فحسب

فالنفس — لا سيما المُهمَلة المُمرَجة الغيرُ مؤدَّبة التى يسمّيها الفلاسفة الغيرَ مقموعة — لا يُسقِط عنها الإدمانُ للباه شهوتَها ولا الاستكثارُ من السرارى
٣ الشوقَ والنزوعَ إلى غيرهنّ . ولأنّ ذلك ليس يمكن أن يتمّ بلا نهاية
٦٣ ظ فلا بدّ أن يَصلَى بِحَرِّ فقدِ الالتذاذ بالمشتهَى ورَمضائه ، ويُقاسِى ويُكابِد | ألمَ عَدَمِه مع ثبوت الداعى إليه والباعثِ عليه ؛ إمّا لعَوَزٍ من المال والمُكنة
٦ وإمّا لضَعفٍ وعجزٍ فى الطبع والبِنية ؛ إذ كان ليس يمكن فيها أن ينال من المشتهَى المقدار الذى تُطالِب به الشهوةُ وتدعو إليه ؛ كحالة الرجلين المذكورين فى باب الشَرَه . وإذا كان الأمر على هذا فليس الصواب إلاّ تقديم هذا الأمر
٩ الذى لا بدّ منه ومن وقوعه ومقاساتِه — أعنى فقدَ الالتذاذ بالمشتهَى مع قيام الباعث عليه الداعى إليه — قبل الإفراط فيه والاستكثار منه ؛ ليأمن عواقبه الرديئة ويُزيح ضراوته واستكلابه وشدّة حَثِّه ومطالبته . وأيضاً فإنّ هذه اللذّة
١٢ من أَولى اللذّات وأحقّها بالاطّراح . وذلك أنها ليست اضطراريّة فى بقاء العيش كالطعام والشراب ، وليس فى تركها ألم ظاهر محسوس كألم الجُوع والعطش ، وفى الإفراط فيها والإكثار منها هدم البدن وهدّه . فليس الانقياد للداعى إليها
١٥ والمرور معه سوى غلبةِ الهوى وطموسِه العقلَ الذى يحقّ على العاقل أن يأنَف منه ويرفع نفسه عنه ولا يُشبِه فيه الفحولةَ من التيوس ومن الثيران وسائر البهائم التى ليس معها رَوِيّة ولا نظر فى عاقبة . وأيضاً فإنّ استقباح جلِّ الناس

---

( ٢-٣ ) الغير مفهومة لان بغيتها ادمان الباه والاستكثار والشوق والنزوع الى غيرهن ق ف — (٣) الشوق: سقط ل — الى غيرهن : سقط ل — لأن ذلك — ان يمرّ ق ف — (٤) ولا بدّ ل — يصلا ق ف — ومصابه ق ف — ويكابد : سقط ق ف — (٥) الم عذابه ق ف — من المال والملكة ق ف — (٦) لعجز وضعف ق ف — (٧) الشهوة به ق ف — (٨) فاذا ق ف — (٩) هذا الذى لا يؤمن وقوعه ل — التلذذ ق ف — (١١) ضراوة استكلابه ق ف — بمطالبته ق ف — (١٣) كالمطعم والمشرب ق ف — (١٦) بالفحولة ل

وجمهورهم لهذا الشيء واستسماجهم له وإخفاءهم إيّاه وسترهم لما يُؤتى منه يوجب أن يكون أمراً مكروهاً عند النفس الناطقة . وذلك أنّ اجتماع الناس على استسماجه لا يخلو أن يكون إمّا بنفس الغريزة والبديهة وإمّا بالتعليم والتأديب ؛ وعلى أىّ الوجهين كان فقد وجب أن يكون سَمِجاً رديئاً فى نفسه . وذلك أنه قد قيل فى القوانين البرهانيّة إنّ الآراء التى ينبغى أن لا يُشَكّ فى صحّتها هى ما اجتمع عليه كل الناس أو أكثرهم أو أحكمهم . وليس ينبغى لنا أن ننهمك فى إتيان الشيء السَمِج القبيح بل الواجب علينا أن ندعه البتّة ، فإن كان لا بدّ منه فيكون الذى نأتى منه أقلَّ ما يمكن مع الاستحياء و اللوم لأنفسنا عليه ؛ وإلا كنّا مائلين عن العقل إلى الهوى وتاركيه له . وصاحب هذه الحال أخَسّ عند العقلاء وأطوع للهوى من البهائم لإيثاره ما دعا إليه الهوى | وانقياده له فى ذلك مع إشراف العقل به على ما فى ذلك عليه وزَجرِه له ؛ والبهيمة إنما تنقاد لِما فى الطباع من غير زاجرٍ ولا مُشرِفٍ بها على ما عليها فيه

## الفصل السادس عشر

# فى الوَلَع والعَبَث والمذهب*

ليس يُحتاج فى ترك هذين — أعنى العبث والولع — والإضراب عنهما إلاّ إلى

(١) ما ياتونه منه ق ف — منه : سقط ل — (٢) أنه أمر مكروه ق ف — الاجماع على ق ف — (٣) اما بالنفس الغريزية واما ق ف — (٥) التى لا ينبغى ان يشك ق ف — أجمع ق ف — (٦) أو أجلهم وليس ق ف — فى إيثار ق ف — (٧) الشى الشنيع القبيح ق ف — (٩) له : سقط ق ف — (١٠) فى ذلك : سقط ق ف — (١١) عليه ودخوله عنده ق ف — (١٢) على ما هى عليه ق ف — (١٤) فى دفع الولع ق ف — والمذهب : سقط ق ف — (١٥) فى ترك الولع والعبث ق ف

* ورد ابتداء هذا الفصل ( حتى « غفل عنه » ص ٧٨ س ٩ ) فى القول السادس من الباب الاول من كتاب الكرمانى . وقال رداً على الرازى : قوله فى الفصل السادس عشر ... قول كغيره وكيف تنبعث النفس لمنازعة ذاتها على أمر تهواها والذى يردعها عن هواها فى ذاتها

صحّة العزم على تركهما والاستحياء والأنف منهما ، ثم أخذِ النفس بتذكّر ذلك فى أوقات العبث والولع ، حتى يكون ذلك العبثُ والولعُ نفسه عنده بمنزلة الرتيمة
٣ المذكِّرة * . وقد حُكى عن بعض العقلاء من الملوك أنه كان يَولَعُ ويَعبَث بشىءٍ من جسده — أحسِبُه لِحيَتَه — فطال ذلك منه وكثُر قول مَن يقرب إليه له فيه ، فكأنّ السهو والغفلة يأبيان إلاّ ردَّه إليه . حتى قال له بعضُ وزرائه
٦ ذاتَ يوم يا أيّها الملك جرِّد لهذا الأمر عَزمةً من عَزَماتِ أُولِى العقل . فاُحمرّ الملك واستشاط غضباً ، ثم لم يُرَ عائداً إلى شىءٍ من ذلك البتّة . فهذا الرجل أثارت نفسُه الناطقةُ نفسَه الغضبيّةَ بالحميّة والأنف وصحّ العزمُ وتأكّد فى النفس
٩ الناطقة حتى أثّر فيها أثراً قويًّا صار مذكِّراً به ومنبِّهاً له عليه متى غفل عنه . ولعمرى إنّ النفس الغضبيّة إنما جُعلت لتستعين بها الناطقةُ على الشهوانيّة متى كانت شديدةَ النِزاع قويّةَ المجاذبة عسرةَ الانقياد . وإنه يحقّ على العاقل أن
١٢ يغضب ويدخله الأنف والحميّة متى رأى الشهوةَ تروم قهرَه وغلبتَه على رأيه وعقله ، حتى يذلّها ويقمعها ويقفها على الكره والصَغار عند حُكم العقل ويُجبِرها

---

(٣) المذكورة ق ف — من الملوك : سقط ل — (٤) له : سقط ك ق ف — (٦) عزمة سقط ق ف — (٧-٨) ارادت نفسه الغضبية الحمية والانفة ق ف — وصحة ل ق ف — (٩) له ك : سقط ل ق ف — متى غفل عنه : سقط ق ف — (١٠) بها النفس الناطقة على أن الشهوانية ق ف — (١١) قوية المنازعة ق ف — (١٢) ويداخله ق ف — (١٣) ويوقفها ق ف

---

* ورد على هامش نسخة ل ما نصه : الرتيمة خيط يعقد فى الخنصر يذكر به الأمر ، قال الشاعر

إذا لم تكن حاجاتنا فى صدورنا لإخواننا لم يغن عقد الرتائم

---

خامدة ناره غير قائمة آثاره . ولو كان يصحّ منها الحمية والانفة من الامور المضرّة بذاتها كما يصح منها ذلك فيما يتعلق بفساد جسمها وبطلان مرادها فى نيل اللذّات لكانت لا تناسب البهائم ولا تشابه السكارى . فأما وحميتها وتعصبها وتشددها كلها لا يكون إلاّ فيما يفيدها نيل الهوى فهى لا تقلع مما جرت به عادتها فى مثل ذلك إلاّ بمعاونة أشياء هى غيرها وتفيق من سكرتها كما يفيق السكران فيستقبح ما كان يستحسنه فى حال سكره

عليه . وإنه من العَجَب — بل مِمّا لا يمكن بتّةً — أن يكون مَن يقدر على زمّ نفسه عن الشهوات مع ما لها من الدواعى والبواعث القويّة يعسر عليه منعُها من الولع والعبث وليس فيهما كبير شهوةٍ ولا لذّة . وأكثر ما يُحتاج إليه فى هذا ٣
الأمر التذكُّر والتيقُّظ ؛ لأنه إنما يكون فى أكثر الأحوال مع السهو والغفلة

فأمّا المذهب فإنه ممّا يُحتاج فيه إلى كلامٍ يبين به أنه عَرَضٌ هوائىّ لا عقلىّ ، وسنقول فى ذلك قولاً وجيزاً مختصراً . أقول : إنّ النظافة والطهارة إنما ينبغى ٦
أن تُعتبر بالحواسّ لا بالقياس ويُجرَى الأمر فيهما بحسب ما يبلغه الإحساس لا بحسب ما يبلغه الوهمُ . فما فات الحواسَّ أن تُدرِك منه نجاسةً | سمّيناه طاهراً ، ٦٤ ظ
وما فاتها أن تُدرِك منه قَذَراً سمّيناه نظيفاً . ومن أجل أنّا نقصد هذين ونريدهما ٩
— أعنى الطهارة والنظافة — إمّا للدين وإمّا للتقذّر ، وليس يضرُّنا ولا فى واحد من هذين المعنيين ما فات الحواسَّ قلّةً من الشىء النَجِس والشىء القَذِر — وذلك
أن الدين قد أطلق الصلاةَ فى الثوب الواحد الذى قد ماسّته أرجُلُ الذِبّان الواقعة ١٢
على الدم والعَذِرَة ؛ والتطهُّرَ بالماء الجارى ولو علمنا أنه ممّا يُبال فيه ؛ وبالراكد فى البِركة العظيمة ولو علمنا أنّ فيه قَطرةً من دمٍ أو خمرٍ — وليس يضرُّنا ذلك فى
التقذّر — وذلك أنّ ما فات حواسَّنا لم نشعرُ به ؛ وما لم نشعرُ به لم تَخشَ أنفُسنا ١٥
منه ؛ وما لم تخشَ أنفسنا منه فليس لتقذُّرنا منه معنى البتّة — فليس يضرُّنا إذاً الشىءُ النجس والقذر إذا كان مستغرقاً فائتاً لقلّته ، ولا ينبغى أن نفكّر فيه
ولا يخطر وجودُه لنا على بال . وإن نحن ذهبنا نطلب الطهارة والنظافة على التحقيق ١٨
والتدقيق وجعلناه وهميًّا لا حِسّيًّا لم نجد سبيلاً أبداً إلى شىءٍ طاهرٍ ولا شىءٍ نظيف على هذا الحكم . وذلك أنّ الأمواه التى نستعملها ليس بمأمونٍ عليها

---

(٢-٣) القوية عليه منها قطع العبث والولع ق ف — (٥) كلام فيه ق ف — (٦-١٨) ان النظافة ... على بال : سقط ق ف — (٧) بحسب ما : مطموس فى ل — (١٦) فليس صح : وليس ل — (١٨) انا ان ذهبنا ق ف — (٢٠) وذلك من المياه ان الاشياء التى ق ف

تقذيرُ الناس لها أو وقوعُ جِيَفِ السباع والهوامِّ والوحش وسائر الحيوان وأزبالها وأذراقها فيها . فإن نحن استكثرنا من إفاضته وصبِّه علينا لم
٣ نأمَن أن يكون الجزء الأخير هو الأقذر والأنجس . ولذلك ما وضع الله على العباد التطهُّرَ على هذه السبيل ؛ إذ كان ذلك ممّا ليس فى وُسعهم وقدرتهم .
وهذا ممّا يُبغِض على المتقذّر بالوهم عَيشَه إذ كان لا يُصيب شيئاً — يغتذى
٦ به وينقلب إليه — يأمَن أن يكون فيه قَذَرٌ مستغرق . وإن كانت هذه الأمور كما وصفنا لم يبق لصاحب المذهب شيءٌ يحتجّ به . وما أقبح بالعاقل أن يقيم على ما لا عذرَ له فيه ولا حُجّةَ له عنده لأنّ ذلك مفارَقةٌ للعقل ومتابعةُ الهوى
٩ الخالص المحض

## الفصل السابع عشر

## فى الاكتساب والاقتناء والانفاق*

١٢ إنّ العقل الذى خُصصنا به وفضِّلنا على سائر الحيوان غير الناطق به أدّى بنا إلى حُسن المعاش وارتفاقِ بعضنا ببعض . فإنّا قلّ ما نرى البهائمَ يرتفق بعضها ببعض ونرى أكثرَ حُسن عيشنا من التعاون والارتفاق لبعضنا | من بعض ؛ ٦٥و
١٥ فلولا ذلك لم يكن لنا فضلٌ فى حُسن العيش على البهائم . وذلك أنّ البهائم لمّا لم يكن لها كمالُ التعاوُن والتعاضُدِ العقلىّ على ما يُصلِح عيشَنا لم يَعْدُ سَعىُ

(١) ووقوع ق ف — (١-٢) الحيوان وأذراقها وأبوالها ق ف — (٣) الله عز وجل ق ف — (٤ - ٥) وقدرتهم وسعض ل — مما ينقض على التقدير ويوله اذا كان ق ف — (٦) واذا كانت ق ف — (٧) على ما وصفنا ق ف — ليس لصاحب ق ف — (٨) العقل ومقارنة الهوى ومتابعته ق ف — (١١) فى مقدار الاكتساب الخ ق ف — (١٢) الغير الناطق ل — به : سقط ك ق ف — (١٣-١٥) فانا ... على البهائم : سقط ق ف — (١٥) ولولا ك — (١٦) وذلك أنه لما لم يكن كمال التعاون والتعاضد الا العقل على ما يصلح ق ف — لم تعد بسعى ك

* ورد ابتداء هذا الفصل ( حتى « أن يكون خياطاً » ص ٨١ س ٣ ) فى الفول السادس من الباب الاول من كتاب الكرمانى

الكثير على الواحد منها كما نرى ذلك فى الإنسان . فإنّ الرجل الواحد منّا طاعم كاس مستكنّ آمن ، وإنما يزاول من هذه الأمور واحداً فقط ؛ لأنه إن كان حَرَّاثاً لم يمكنه أن يكون بَنّاءً ، وإن كان بنّاءً لم يمكنه أن يكون حَوّاكاً ؛ وإن كان حوّاكاً لم يمكنه أن يكون محارباً . وبالجملة إنك لو توهّمت إنساناً واحداً مفرداً فى فلاةٍ لعلّك لم تكن تتوهّمه عائشاً ، ولو توهّمته عائشاً لم تكن تتوهّم عيشَه عيشاً حسناً هنيئاً ؛ كعيش مَن قد وفر عليه كلّ حوائجه وكفى ما يحتاج أن يسعى فيه ؛ بل عيشاً وحشيًّا بهيميًّا سمجاً ؛ لِما فَقَدَ من التعاوُن والتعاضُد المؤدّى إلى حُسن العيش وطيبه وراحته . وذلك أنه لمّا اجتمع ناس كثير متعاوِنون متعاضِدون اقتسموا وجوهَ المساعى العائدةِ على جميعهم ؛ فسعى كل واحد منهم فى واحد منها حتى حصّلها وأكملها ؛ فصار لذلك كل واحد منهم خادماً ومخدوماً وساعياً لغيره ومَسْعِيًّا له . فطاب للكلّ بذلك المعيشةُ وتم على الكل بذلك النعمةُ وإن كان فى ذلك بينهم بَونٌ بعيد وتفاضُلٌ كثير ؛ غير أنه ليس من أحدٍ إلاّ مخدومٌ مسعيٌّ له مكفيٌّ كلَّ حوائجه

وإذ قد قدّمنا ما رأينا تقديمَه فى هذا الباب واجباً فإنّا راجعون إلى غرضنا المقصود هاهنا . فنقول : إنه لمّا كانت عيشةُ الناس إنما تتمّ وتَصلح بالتعاوُن والتعاضُد كان واجباً على كل واحد منهم أن يتعلّق بباب من أبواب هذه المعاونة ويسعى فى الذى أمكنه وقدر عليه منها ويتوقّى فى ذلك طرفَى الإفراط

(١) للانسان ك — (١-٢) الواحد منا متى دام كل شىء لم يتم له من هذه الأمور واحد فقط ق ف — (٣) حائكا ق ف (مرتين) — وإن كان بناء لم يمكنه أن يكون إسكافاً وإن كان إسكافاً لم يمكنه أن يكون خياطاً ك — (٥) واحداً : سقط ق ف — (٦-٧) ولقى كل ما احتاج ق ف — (٧-٨) فعلمنا أنّ التعاون والتعاضد قد أدّيا بنا إلى ق ف — (٨-٩) أناس كثيرون ق ف — (٩) على تجميعهم ل — (١٠) وأحكمها ق ف — (١١) العيشة ق ف — (١١-١٢) وتم عليهم به ق ف — (١٤) راجعون بكلامنا إلى ق ف — (١٥) كان عيش ق ف — (١٧) فيما أمكنه ق ف

والتقصير . فإنّ مع أحدهما — وهو التقصير — الذلّةَ والخساسة والدناءة والمهانة إذ كان يؤدّى بالإنسان إلى أن يصير عيّالاً وَكَلاً على غيره ؛ ومع الآخر ٣ الكدَّ الذى لا راحة معه والعبوديةَ التى لا انقضاءَ لها . وذلك أنّ الرجل متى رام من صاحبه أن ينيله شيئاً ممّا فى يديه من غير بَدَلٍ ولا تعويضٍ فقد أهان نفسَه وأحلّها محلّ من أقعدته الزمانةُ والنقصُ عن الاكتساب . وأمّا مَن لم ٦ يجعل للاكتساب حدًّا يقف عنده ويقتصر عليه فإنّ خدمته للناس تفضل على خدمتهم له أضعافاً كثيرةً ؛ ولا | يزال من ذلك فى رِقٍّ وعبوديةٍ دائمة . ٦٥ ظ وذلك أنّ مَن سعى وتعب عُمرَه كله باكتساب ما يفضل من المال عن نفقته ٩ ومقدار حاجته وجَمعِه وكنزه فقد خسر وخُدع واستُعبد من حيث لا يعلم . وذلك أنّ الناس جعلوا المالَ علامةً وطابعاً يَدلّ به بعضهم من بعض ما استحقّ كل واحد منهم بسعيه وكدّه العائد على الجميع . فإذا اختصّ أحدهم بجمع ١٢ الطوابع بكدّه وجهده ولم يصرفها فى الوجوه التى تعود بالراحة عليه من سَعي الناس له وكفايتِهم إيّاه كان قد خسر وخُدع واستُعبد . وذلك أنه أَعطَى كدًّا وجهداً ولم يستَعِضْ منه كفايةً وراحةً ؛ ولا استبدل كدًّا بكدّ وخدمةً ١٥ بخدمة بل استبدل ما لم يُجْدِ ولم ينفع ؛ فحصل جهده وكدّه وكفايته للناس فاستمتعوا به وفاته من كفاية الناس له وكدّهم عليه واستمتاعه بهم دون قدر استحقاقه بكفايته لهم وكدّه عليهم ؛ فقد خسر وخُدع واستُعبد كما ذكرنا . ١٨ فالقصد فى الاكتساب إذاً هو المقدار الموازى لمقدار الإنفاق وزيادةُ فضلة تُقتنى وتُدّخر للنوائب والحوادث المانعة من الاكتساب . فإنه يكون حينئذٍ

(٢) إذ كان ذلك يؤول بالانسان ق ف — (٢-٣) الآخر وهو التفريط الكدّ ق ف — (٤) فى يده ق ف — (٨) من شقى ل — (١١) فاذا اقتصر احدهم على جمع من الطوابع ق ف — (١٥) استبدل ما : سقط ل — (١٦) وكدهم عليه : سقط ق ف — دون : سقط ق ف — (١٨) فضلة : سقط ق ف

المكتسِبُ قد اعتاض كدًّا بكدٍّ وخدمةً بخدمة
وأمّا الاقتناء فإنّا قائلون فيه منذ الآن فنقول : إنّ الاقتناء والادّخار هو
أيضاً أحد الأسباب الاضطراريّة فى حُسن العيش الكائن عن تقدمة المعرفة ٣
العقليّة . والأمر فى ذلك أظهر وأوضح من أن يُحتاج إلى بيانه ؛ حتى إنّ كثيراً
من الحيوان غير الناطق يقتنى ويدّخر . وأخلق أن يكون لهذه الحيوانات فضل
فى التصوّر الفكرىّ على غير المقتنية . وذلك أنّ سبب الاقتناء والباعث عليه ٦
تصوّر الحالة التى يُفقد فيها المقتنَى مع قيام الحاجة إليه . فقد ينبغى أن يُعتدل
فيه على ما ذكرناه عند كلامنا فى كمّيّة الاكتساب . لأنّ التقصير فيه يؤدّى إلى
عدمه مع الحاجة إليه كالحالة فيمن ينقطع به الزاد فى فلاةٍ من الأرض ؛ ٩
والإفراط يؤدّى إلى ما ذكرنا أنه يؤدّى إليه من دوام الكدّ والتعب ؛
والاعتدال فى الاقتناء هو أن يكون الإنسان مستظهراً من المقتنيات بمقدار
ما يُقيم به حالته التى لم يزل عليها متى حدثت عليه حادثة مانعة من الاكتساب . ١٢
فأمّا من كان غرضه فى الاقتناء التنقّل به عن الحالة التى هو عليها إلى ما هو أعلى
وأجلّ منها ولم يجعل لذلك حدًّا يقتصر عليه | ويقف عنده فإنه لا يزال فى كدّ ورقّ ٦٦ و
دائم ، ويعدم أيضاً مع ذلك فى أيّة <حال> — من أيّة حال تنقّل إليها — الاستمتاعَ ١٥
والغبطةَ بها إذ لا يزال مكدوداً فيها غير راضٍ بها عاملاً فى التنقّل منها إلى غيرها ،
متطلّعاً متشوّقاً إلى التعلّق بما هو أجَلّ وأعلى منها ؛ على ما ذكرناه فى باب الحسد
ونذكره الآن بتفسيرٍ وشرح أوضح وأكثر فى الفصل الذى يتلو هذا .* وخير ١٨

(٢) فانا ... الاقتناء : سقط ق ف — (٤) وحتى ق ف — (٥) الغير الناطق ل ، الغير
ناطق ق ف — (٦) على الحيوان الغير مقتنى — (٧) التى ... الحاجة : سقط ل — وقد ق ف —
(٩) ينقطع منه ق ف — فى ارض نداة ق ف — (١٠) ما ذكرناه ... من : سقط ل —
(١٣) به : سقط ق ف — (١٥) أيت ل ( مرتين ) — ايضاً من اى حال تنقل ق ف —
(١٨) وشرح اكثر وأقول ان خير ق ف

* وردت هذه الجملة (حتى «دون الاملاك» ص ٨٤ س ٤) فيما اقتبسه الكرمانى من هذا الفصل

المقتنيات وأبقاها وأحمدها وآمنها عاقبةً الصناعات لا سيّما الطبيعيّة الاضطراريّة التى الحاجة إليها دائمة قائمة فى جميع البلدان وعند جميع الأمم . فإنّ الأملاك ٣ والأعلاق والذخائر غير مأمون عليها حوادث الدهر . ولذلك لم تعدّ الفلاسفة أحداً غنيًّا إلاّ بالصناعات دون الأملاك . وقد حُكى عن بعضهم أنه كُسِر به فى البحر فهلك جميع ماله ، وأنه لمّا أفضى إلى الشطّ أبصر فى الأرض ٦ رسم شكل هندسىّ ، فطابت نفسه وعلم أنه قد وقع إلى جزيرة فيها قوم علماء . ثم إنه رُزق فيهم الثروة والرياسة فأقام عندهم . فمرّت به مراكب تريد بلده فسألوه هل عنده رسالة يحملونها عنه إلى أهل بلده . فقال لهم إذا صرتم إليهم ٩ فقولوا لهم اقتنوا وادّخروا ما لا يغرق

وأمّا كميّة الإنفاق فإنّا قد ذكرنا قُبَيلُ أنّ مقدار الاكتساب ينبغى أن يكون موازياً لمقدار الإنفاق والفضلة المقتناة المدّخرة للنوائب والحوادث ، ١٢ فمقدار الإنفاق ينبغى إذاً أن يكون أقلّ من مقدار الاكتساب . غير أنه لا ينبغى للمرء أن يحمله الميل إلى الاقتناء على التقتير والتضيُّق ، ولا حبُّ الشهوات وإيثارُها على ترك الاقتناء البتّة ، بل يعتدل فيها كل واحد بمقدار كسبه وعادته ١٥ التى جرت فى الإنفاق ونشأ عليها وحاله ورتبته وما يجب أن يكون لمثله من القنية والذخيرة *

(١) لا سيما : سقط ق ف — الصناعة ك — (٢) دائماً ق ف — (٧) رزق منهم ق ف — واقام فيهم ق ف — مراكب من بلده ق ف — (٨) هل له ق ف — (١٢) فهذا الانفاق اذا ينبغى ق ف — (١٥) التى جرت عليها حالته ورتبته ق ف — يجب وينبغى ق ف

* قال الكرمانى رداً على الرازى : وقوله فى الفصل السابع عشر فى الاكتساب والاقتناء والإنفاق قول لا يتعلق بطبّ روحانىّ بكونه سالكا فيه شعب الطالبين للدنيا وطيبة العيش فيها . والاكتساب النفسانىّ هو الذى ينفع ويعود بكمال النفس فى ذاتها وأفعالها وتصوّر المعالم الالهية فى اعتقادها وأقوالها ، لا ما ذكره من طيبة العيش على ما شرحه

## الفصل الثامن عشر

# فى طلب الرُتَب والمنازل الدنيائيّة *

قد قدّمنا فى أبوابٍ من هذا الكتاب جُمَلَ ما يُحتاج إليه فى هذا الباب ، ٣
غير أنّا من أجل شرف الغرض المقصود بهذا الباب وعِظَمِ نفعه مُفرِدوه
بكلامٍ يَخصّه وناظمون ما تقدَّم من النُكَت والمعانى فيه ؛ وضامّون إليه
ما نرى أنه يُعين على بلوغه واستتمامه ٦

فنقول : إنّ مَن يريد تزيين نفسه | وتشريفها بهذه الفضيلة وإطلاقها ٦٦ ظ
وإراحتَها من الأسر والرِقّ والهموم والأحـــزان التى تطرقه وتُفضى به
إلى الهوى الداعى إلى ضدّ الغرض المقصود بهذا الباب ، ينبغى أن يتذكّر ٩
ويُخطر بباله أوّلاً ما مرّ لنا فى فضل العقل والأفعال العقليّة ، ثم ما
ذكرنا فى زمّ الهوى وقمعه ولطيف مخادعه ومكايده وما قلنا فى اللذّة وحددناها
به ، ثم ليُجِدّ التثبّت والتأمّل ويكرّر قراءة ما ذكرنا فى باب الحسد حيث ١٢
قلنا إنه ينبغى للعاقل أن يتأمّل أحوال الناس وما ذكرنا فى صدر باب
دفع الغمّ حتى يقتلها فهماً وتستقرّ وتتمكّن فى نفسه ، ثم ليُقبِل على فهم
ما نقول فى هذا الموضع ١٥

أقول : إنه من أجل ما لنا من التمثيل والقياس العقلىّ كثيراً ما نتصوّر

---

(٣) قد مضى لنا من الابواب فى ق ف — (٨) وراحتها ق ف ، راحتها ل — التى تطرحه ك ق ف — وتمضى به اليه ل ، ويفضى به إليها ق ف — (١٢) وتكرير ق ف — ما ذكرناه ك ق ف — (١٤) دفع الهم ل — ويستقر ويتمكن ل ك — ولتستقر ق ف — (١٥) ما يقوله ل

---

* ورد ابتداء هذا الفصل ( حتى « من هاهنا » ص ٨٦ س ٨ ) فى القول السادس من الباب لاول من كتاب الكرمانى

عواقب الأمور وأواخرها فنجــدها ونُدركها كأن قد كانت ومضت فنتنكّب الضارّةَ منها ونسارع إلى النافعة . وبهذا يكون أكثر حُسن عيشنا وسلامتنا
٣ من الأشياء المؤذية الرديئة المتلفة . فحقّ علينا أن نعظّم هذه الفضيلة ونُجلّها ونستعملها ونستعين بها ونُمضى أمورنا على إمضائها إذ كانت سبيلاً إلى النجاة والسلامة ومفضِّلةً لنا على البهائم الهاجمة على ما لا تتصوّر أواخرَه وعواقبَه .
٦ فلننظر الآن بعين العقل البرىء من الهوى فى التنقُّل فى الحالات والمراتب لنعلم أيّها أصلح وأروح وأولى بالعقل طلبُه ولزومُه ونجعل مبدأ نظرنا فى ذلك من هاهنا . فنقول : إنّ هذه الأحوال ثلاث : الحالة التى لم نزل عليها ورُبّينا ونشأنا
٩ فيها ، والتى هى أجلّ وأعلى منها ، والتى هى أدنى وأخسّ منها . فأمّا أنّ النفس تؤثر وتُحبّ وتتعلّق من أوّل وهلة بغير نظر ولا فكر بالحالة التى هى أجلّ وأعلى فذاك ما نجده من أنفسنا ، غير أنّا لا نأمن أن يكون ذلك ليس عن حكم العقل
١٢ بل عن الميل وبِدارِ الهوى . فلنستحضر الآن الحجج والبراهين ونحكم بعدُ بحسب ما توجبه

فنقول : إنّ التنقُّل من الحالة التى لم نزل عليها المألوفة المعتادة لنا إلى ما هو
١٥ أجلّ منها إذا نحن أزلنا عنها الاتّفاقاتِ النادرةَ العجيبة لا يكون إلاّ بالحمل على النفس وإجهادها فى الطلب . فلننظر أيضاً هل ينبغى لنا أن نُجهد أنفسنا ونكدّها فى الترقّى إلى ما هو أجلّ من حالتنا التى قد | اعتدناها وألفتها أبداننا أم لا . فنقول : ٦٧ و
١٨ إنّ مَن نمى بدنُه ونشأ ولم يزل معتاداً لأن لا يؤمِّره الناس ولا تسير أمامه وخلفه

---

(٢) فنترك الضارة ق ف — (٣) الرديئة : سقط ك — المتلفة : سقط ق ف — بحق علينا ك ، فوجب علينا ق ف — (٦) البرية ل — (٧) مبدأنا بالنظر ك ق ف — (٨) الاولى التى ق ف — (٩) أحسن ل ق ف — (١٠) من أول دفعة ق ف — (١٥-١٦) لا يكون الا ما يحمل على النفس ويجاهدها فى النظر والطلب ق ف

المواكبُ إن هو اهتمّ واجتهد فى بلوغ هذه الحالة فقد مال عن عقله إلى هواه .
وذلك أنه لا ينال هذه الرتبة إلاّ بالكدّ والجهد الشديد وحَملِ النفس على الهول
والخطر والتغرير الذى يؤدّى إلى التلف فى أكثر الأحوال ، ولن يبلغها حتى ٣
يصل إلى نفسه من الألم أضعافُ ما يصل إليه من الالتذاذ بها بعد المنال .
وإنما يخدعه ويغرّه فى هذه الحال تصوّره نيلَ المطلوب من غير أن يتصوّر
الطريقَ إليه كما ذكرنا عند كلامنا فى اللذّة . حتى إذا نال ووصل إلى ما أمّل لم ٦
يلبث إلاّ قليلاً حتى يفقد الغبطة والاستمتاع بها ، وذلك أنها تصير عنده بمنزلة
سائر الأحوال المعتادة المألوفة ، فيقلّ التذاذُه بها وتشتدّ وتغلظ المؤن عليه فى
استدامتها والتحفّظ بها ولا يمكنه الهوى من تركها والخروج عنها — كما ذكرنا ٩
عند كلامنا فى زمّ الهوى — فإذا هو لم يربح شيئاً وخسر أشياءَ . أمّا قولنا إنه
لم يربح شيئاً فمن أجل أنّ هذه الحالة الثانية إذا هو ألفها واعتادها صارت عنده
بمنزلة الأولى وسقط عنه سرورُه واغتباطه بها . وأمّا قولنا إنه خسر أشياء كثيرة ١٢
فالعَناء أوّلاً والخطر والتغرير الذى يُسلكه إلى هذه الحالة . ثم الجهد فى حراستها
والخوف من زوالها والغمّ عند فقدها والتعويدُ للنفس الكونَ فيها وطلبَ
مثلها . وكذلك نقول فى كل حالة تفوق الكفاف . وذلك أنّ مَن كان بدنُه ١٥
معتاداً للغذاء اليابس واللباس المتوسّط إن هو جهد نفسه حتى يتنقّل عنهما إلى
الغذاء اللين واللباس الفاخر فإنّ شدّة التذاذه بهما تسقط عنه إذا اعتادهما حتى
يصيرا عنده بمنزلة الأوّلين ويحصل عليه من فضل العَناء والجهد فى نيل هذين ١٨

---

(١) هذه الحالة ... لا ينال هذه : سقط ل — (٢) الرتبة لم يبلغ إلا ل — الشديد ...
والخطر : سقط ق ف — (٤) اليها ق ف — (٥) ويغره : سقط ق ف — (٨) المعتادة :
سقط ل — (٩) الهوى فى ق ف — (١١) شيئاً : سقط ل — الثانية : سقط ق ف —
(١٤) وتعويد النفس ق ف — (١٥) وكذا ل — (١٦) معتاد التغذى والتلبس المتوسط
ق ف — اجهد ق ف

واستدامتهما والخوف من تنقُّلهما عنه واعتياد النفس لهما ما كان موضوعاً عنه قبل ذلك

٣ * وكذلك نقول فى العزّ والجاه والنباهة وسائر المطالب الدنياتيّة إذ ليس من مرتبةٍ تُنال ويُبلغ إليها إلاّ وُجد الاغتباط والاستمتاع بها يقلّ بعد نيلها ويصغر فى كل يوم حتى يضمحلّ وتصير عند نائلها بمنزلة الحالة التى عنها انتقل

٦٧ ظ ومنها ارتقى ويحصل عليه من أجلها فضلُ مؤن وغموم | وهموم وأحزان لم تكن فيما مضى . وذلك أنه لا يزال يستقلّ لنفسه ما هو فيه ويجتهد فى الترقى إلى ما هو أعلى منه ولا يصير إلى حالة ترضاها نفسه بتّةً بعد وصوله إليها وتمكُّنه

٩ منها . فأمّا قبل الوصول فقد يُريه الهوى الرضى والقنوع بالحالة المقصودة ، وذلك من أعظم خُدَعِهِ وأسلحته ومكايده فى اجتهاده وجَرِّه إلى الحالة المطلوبة ، حتى إذا حصلت له تطلّع إلى ما هو فوقها . ولا تزال تلك الحالةُ حالَهُ ما صاحَبَ

١٢ الهوى وأطاعه . نحو ما قلنا فى هذا الكتاب إنه من أعظم مكايد الهوى وخُدَعه ؛ من أجل أنّ الهوى يتشبّه فى مثل هذه الأحوال بالعقل ويدلّس نفسه ويُوهم أنه عقلىّ لا هوائىّ وأنّ ما أراه خيرة لا شهوة بأن يدلّى ببعض الحِجاج ويُقنع

١٥ بعض الإقناع ، لكن إقناعه وحجّته هذه لا تلبث إذا قوبلت بالنظر المستقيم أن تدحض وتبطل . والكلام فى الفرق بين ما يُريه العقل وبين ما يُرِيه الهوى باب عظيم من أبواب صناعة البرهان ليس نقلُه إلى هذا الموضع اضطراريًّا ؛

١٨ لأنّا قد لوّحنا منه فى غير موضع من كتابنا هذا بما نكتفى به فى غرضه ،

---

(٤) عند نيلها ف — (٥) حتى يضمحل : سقط ل — (٨) يرضاها لنفسه البتة ف — (١٠) فى لذاذة جره ف — (١١) الحالة: سقط ل — (١٢) قلنا فى هذا الموضع وهذا الباب ف — (١٤) ببعض الحجج ف — (١٥) اقناعاته ف — اذا حققت ف

---

* سقطت هنا ورقتان من نسخة ق وتستأنف روايتها ص ٩٠ س ١٣

ولأنّا ذاكرون جُمَلاً منه مُجزِئةً كافيةً لِما يُراد منه فى بلوغ مغزى هذا الـكتاب ، فأقول : * إنّ العقل يُرى ويختار ويؤثر الشىء الأفضل الأرجح الأصلح عند العواقب وإن كان على النفس منه فى أوائله مؤونة وشدّة وصعوبة . وأمّا ٣ الهوى فإنه بالضدّ من هذا المعنى ، وذلك أنه يختار أبداً ويؤثر ما يدفع به الشىء المؤذى المماسّ الملازق له فى وقته ذلك وإن كان يُعقب مضرّةً ، من غير نظر فيما يأتى من بعدُ ولا رَويّة فيه . مثال ذلك ما ذكرنا قبلُ عند الـكلام فى ٦ زمِّ الهوى من أمر الصبىّ الرَمِد المؤثر لأكل التمر واللعب فى الشمس على أخذ الهليلج والحجامة ودواء العين . والعقل يُرِى صاحبَه ما له وعليه ، فأمّا الهوى فإنه يُرِى أبداً ما له ويُعمِي عمّا عليه . ومثال ذلك ما يَعمى عنه الإنسان ٩ من عيوب نفسه ويُبصر قليلَ محاسنه أكثر ممّا هى . ولذلك ينبغى للعاقل أن يتّهم رأيه أبداً فى الأشياء التى هى له لا عليه ويظن به أنه هوى لا عقل ويستقصى النظر فيه قبل إمضائه . والعقل يُرى ما يُرى بحجّة وعُذر واضح ، ١٢ وأمّا الهوى فإنه إنما يقنع ويُرى بالميل والموافقة لا بحجّة يمكن أن يُنطَق بها ويعبَّر عنها . | وربما تعلّق بشىء من ذلك إذا أخذ يتشبّه بالعقل ، غير أنه حجاج ٦٨ و ملجلج منقطع وعُذر غير بيّن ولا واضح . ومثال ذلك حالة العُشّاق والذين ١٥ قد أُغرُوا بالسكر أو بطعام ردىء ضارّ وأصحاب المذهب ومَن يَنتِف لحيته دائباً ويعبث ويولع بشىء من بدنه ، فإنّ بعض هؤلاء إذا سئل عن عذره فى ذلك لم ينطق بشىء بتّةً ولا كان عنده فى نفسه شىء يمكن أن يحتجّ به أكثر من ميلٍ إلى ١٨ ذلك الشىء وموافقته ومحبّةٍ طبيعيّة غير منطقيّة . وبعضهم يأخذ ويحتجّ ويقول :

(١) كافية مجزية ف — (٥) الملازق المماس ل — (٨) الاهليلج ك — (١٢) فيها قبل امضائها ل — (١٣) يتبع ك ف — الميل ك — (١٤) غير انها حجج ملجلجة منقطعة ل ف — (١٥) ولا واضح : سقط ل — (١٦) او بطعام ما ف — دائماً ل — (١٧) ويولع : سقط ل — (١٨) البتة ق ف — (١٩) ومحبة ... منطقية : سقط ف — يذهب ويحتج ف

* استأنفت هنا رواية الـكرمانى وهى تصل إلى ص ٩٠ س ١٣ ( « المألوفة » )

فإذا نَقِضَ عليه رجع إلى اللجلجة والتعلُّق بما لا معنى تحته واشتدّ ذلك عليه وغضب منه وأُبلغ إليه ثم ينقطع ويثوب بعد ذلك . فهذه الجُمَل كافية فى هذا الموضع من التحفُّظ من الهوى والمرور معه من غير علم به

وإذ قد بينّا ما فى الترقّى إلى الرُتَب العالية من الجهد والخطر واطراح النفس فيما لا تغتبط ولا تُسَرُّ به إلاّ قليلاً ؛ ثم تكون عليها منه أعظم المؤن والشدائد ممّا كان موضوعاً عنها فى الحالة الأولى ولا يمكنها الإقلاع والرجوع عنه ؛ فقد بان أنّ أصلح الحالات حالة الكَفاف والتناوُل لذلك من أسهل ما يمكن من الوجوه وأسلمها عاقبةً ، ووجب علينا أن نؤثر هذه الحالة ونقيم عليها إن كنّا نريد أن نكون ممّن سعد بعقله وتوقَّى به الآفاتِ الرابصةَ الكامنة فى عواقب اتّباع الهوى وإيثاره ويكمل لنا الانتفاع بالفضل الإنسىّ ؛ وهو النطق الذى قد فضلنا به على البهائم . فإن نحن لم نقدر ولم نملك الهوى هذه الملكة التامّة التى نطرح معها عنّا كل فاضل عن الكَفاف فلا أقل من أن يقتصر مَن كان معه منّا فضل عن الكفاف على حالته المعتادة المألوفة ولا يكدّ نفسه ويُجهدها* ويخاطر بها فى التنقُّل عنها . فإن اتّفق لنا التمكُّن من حالة جليلة من غير جهدٍ للنفس ولا غَرَرٍ بها فإنّ الأصلح والأولى ترك الانتقال إليها ؛ لأنّا لا نعدم منها الآفات التى عددناها العارضة لنا عن بلوغ الرتبة التى قصدناها بعد نيلها وبلوغها . فإن انتقلنا إليها فينبغى أن لا نغيّر شيئاً ممّا به قوام أجسادنا من المآكل

(٢) وغضب منه : سقط ل — ويثور ل — الجملة ك — فى هذا المعنى فى هذا الموضع ل — (٣) به : سقط ل — (٤) قد اثبتنا ك — الى المراتب ل — (٦) كانت موضوعة عنه ك ف — (٨) عاقبة : سقط ل — (٩) الرابضة ك ق ف — (١٠) بالفصل ل — (١٤) لنا المكنة ق ف — (١٤-١٥) اجهاد النفس ولا غرور ق ف — (١٥) لكى نعدم ق ف

* استأنفت هاهنا رواية ق بعد سقط فى النسخة ( راجع ص ٨٨ س ٣ )

والمشارب والملابس | وسائر ما يتبع ذلك من حالاتنا وعاداتنا الأولى لئلاّ ٦٨ ظ
تكسب أنفسنا عادةَ فضلٍ من السرف وحالةً تطالبنا بها إن فقدت هذه الحالة
الثانية، ولئلاّ يبلغ الغمُّ إلينا بفقدها متى فقدت ، وإلاّ كنّا منحرفين عن عقولنا ٣
إلى هوانا وواقعين لذلك فى البلايا التى ذكرناها ☼

## الفصل التاسع عشر

## فى السيرة الفاضلة ★ ٦

إنّ السيرة التى بها سار وعليها مضى أفاضل الفلاسفة هى بالقول
المجمل معاملةُ الناس بالعدل والأخذ عليهم من بعد ذلك بالفضل واستشعار
العفّة والرحمة والنصح للكل والاجتهاد فى نفع الكل ، إلاّ مَن بدأ منهم بالجور ٩
والظلم وسعى فى إفساد السياسة وأباح ما منعته وحظرته من الهرج والعَيث
والفساد . ومن أجل أنّ كثيراً من الناس تحملهم الشرائع والنواميس الرديئة
على السيرة الجائرة كالديصانيّة والمحمّرة وغيرهم ممّن يرى غشّ المخالفين لهم ١٢
واغتيالهم ، والمنانيّة فى امتناعهم مِن سقى مَن لا يرى رأيهم وإطعامه ومعالجته

(٢) تكتسب ق ف — من الشرف ق ف — (٣) اذا فقدت ق ف — (٧) إن السيرة الفاضلة التى ك ق ف — (٨) عليهم بعد ك ق ف — (٩) من بدى ق ف — (١٠) فى فساد السياسة ل ق ف — من المزح ق ف — العبث ق ف

☼ قال الكرمانى ردّا على الرازى : وقوله فى الفصل الثامن عشر فى الرتب والمنازل الدنيائية قول داع إلى الاقتصار على ما يفيد طيب العيش والسلامة من الآفات الدنيائية . ولئن كان ذلك هو الواجب أن يطلب فأنى للنفس أن يكون لها ذلك وهى ترى أن الغالب أحسن حالاً من المغلوب والآمر أعلى درجة من المأمور والقاهر أعزّ من المقهور ، وعلى ذلك فلا تطلب إلاّ الغلبة والقهر والأمر والسلب والتطاول من دون الخضوع والتذلل والخشوع وطلب الكفاف . وما معنى فيما دعا إليه بهذا القول إلاّ كغيره الذى ليس بكاف فيما يكون طباً روحانياً

★ ورد هذا الفصل بتمامه فى القول السادس من الباب الاول من كتاب الكرمانى

إن كان مريضاً ، ومن قتل الأفاعى والعقارب ونحوها من المؤذية التى لا طمع فى استصلاحها وصرفها فى وجهٍ من وجوه المنافع ، و تركهم التطهّر بالماء ونحوها
٣ من الأمور التى يعود ضررُ بعضها على الجماعة وبعضها على نفس الفاعل لها ، ولم يمكن نزع هذه السيرة الرديئة عن هؤلاء وأشباههم إلاّ من وجوه الكلام فى الآراء والمذاهب ، وكان الكلام فى ذلك ممّا يجاوز مقدار هذا الكتاب ومغزاه ؛
٦ لم يبق لنا من الكلام فى هذا الباب إلاّ التذكير بالسيرة التى إذا سار بها الإنسان سلم من الناس وأُعطى منهم المحبّة . فنقول إنّ الإنسان إذا لزِم العدل والعفّة وأقلّ من مماحكة الناس ومجاذبتهم سلم منهم على الأمر الأكثر ؛ وإذا ضمّ إلى
٩ ذلك الإفضال عليهم والنصح والرحمة لهم أُوتى منهم المحبّةَ . وهاتان الخلّتان هما ثمرتا السيرة الفاضلة ، وذلك كافٍ فى غرضنا من هذا الكتاب*

## الفصل العشرون

١٢ ## فى الخوف من الموت*

إنّ هذا العارض ليس يمكن دفعه عن النفس كَمَلاً إلاّ بأن تُقنَع أنها

---

(٣) وبعض ق ف — (٦) التذكر ق ف — (٧) محبة ق ف — (٨) وأقل مماحكة ق ف — (٩) هما : سقط ق ف — (١٣) كملا : سقط ق ف

---

* قال الكرمانى رداً على الرازى : وقوله فى الفصل التاسع عشر فى السيرة الفاضلة قول جار مجرى غيره . فما للنفس من ذاتها قيام بالعدل وإحسان السيرة كما شرحه ، وكيف تكون عادلة ومحسنة وممسكة عن القبائح والمنكرات وهى لا ترى حسناً إلاّ ضدّ هذه الأمور ، كالسكران على ما ذكرنا ذلك . وكيف يكون صحيحاً قوله فى إمكان منع الديصانية وأمثالهم عما عليه اعتقادهم ببسط الكلام الذى ذكر أنه يجاوز حدّ كتابه وإقلاعهم عن اعتقادهم ، وأنفسهم لاتقبل من ذاتها إلاّ بالمنع القهرى واليد القوية من خارجهم . وكان يكون طباً روحانياً لو سلك غير هذا المسلك كما تقدّم الكلام عليه من قبل

* ورد ابتداء هذا الفصل ( حتى « من الحياة » ص ٩٣ س ١٣ ) فى كتاب الكرمانى

تصير من بعد | الموت إلى ما هو أصلح لها ممّا كانت فيه . وهذا بابٌ يطول ٦٩ و
الكلام فيه جدًّا إذا طُلب من طريق البرهان دون الخبر . ولا وجه للكلام
فيه البتّة لا سيّما فى هذا الكتاب ، لأن مقداره كما ذكرنا قبلُ يجاوز مقداره ٣
فى شرفه وفى عرضه وفى طوله ؛ إذ كان يُحوِج إلى النظر فى جميع المذاهب
والديانات التى تُرى وتوجب للإنسان أحوالاً من بعد موته ، والحكم بعدُ لمُحِقّها
على مُبطلها . وليس بصعوبة مرام هذا الأمر وما يضطرّ ويحتاج إليه فيه من ٦
طول الكلام خفاء . فنحن لذلك تاركوه ومُقبِلون على إقناع مَن يرى ويعتقد
أنّ النفس تفسد بفساد الجسد ؛ فإنه متى أقام على الخوف من الموت كان مائلاً
عن عقله إلى هواه ٩

فنقول : إنّ الإنسان على قول هؤلاء ليس يناله من بعد الموت شىء من
الأذى بتّة ؛ إذ الأذى حسّ والحسّ ليس إلاّ للحىّ وهو فى حال حياته
مغمور بالأذى منغمس فيه ؛ والحالة التى لا أذى فيها أصلح من الحالة التى فيها ١٢
الأذى ؛ فالموت إذاً أصلح للإنسان من الحياة . فإن قال قائل منهم إنّ الإنسان
وإن كان يُصيبه فى حال حياته الأذى فإنه ينال من اللذّات ما ليس
يناله فى حال موته ؛ قيل له : فهل يتأذّى أو يبالى أو يضرّه بوجه من الوجوه ١٥
فى هذه الحال أن لا ينال اللذّات ؟ فإذا قال لا — وكذلك يقول لأنه إن لم يقل
ذلك لزمه أن يكون حيًّا فى حال موته ، إذ الأذى إنما يلحق الحىَّ دون
الميّت — قيل له : فليس يضرّه أن لا ينال اللذّات . وإذا كان ذلك كذلك ١٨
فقد رجع الأمر إلى أنّ حالة الموت هى الأصلح ؛ لأنّ الشىء الذى حسبتَ

---

(٥) والديانات : سقط ق ف — للناس ل — والحكم من بعد ك — (٧) ويعتقد : سقط ق ف — (١٠) على ما يقول هؤلاء ك ق ف — (١١) البتة ك ق ف — (١٢-١٣) التى معها الأذى ك — (١٤) اللذات فى حياته ما ق ف — (١٥) فيقال له ق ف — (١٦) الحالة ق ف — من اللذات ق ف — (١٨) كان الامر كذلك ل

أنّ للحىّ به الفضل هى اللذّة وليس بالميّت إليها حاجة ولا له إليها نزوع ولا عليه
فى أن لا ينالها أذًى كما ذاك للحىّ ، فليس للحىّ عليه فضل فيها لأنّ التفاضل
٣ إنما يكون بين المحتاجَين إلى شيءٍ مّا إذا كان لأحدهما فضل مع قيام الحاجة
إليه ، فأمّا أن يكون المحتاج على غنىٍّ فلا . وإذا كان ذلك كذلك فقد رجع الأمر
إلى أنّ حالة الموت أصلح . فإن قال إن هذه المعانى ليس ينبغى أن تقال على
٦ الميّت لأنها ليست له بموجودة ، قيل له : إنّا لم نقل عليه هذه المعانى على أنها
ظ قائمة موجودة له بل إنما نضعها | متوهَّمة متصوَّرة لنقيس شيئاً على شىء ونعتبر
شيئاً بشىء . وهذا باب متى منعتَه كنت منقطعاً فى قوانين البرهان ، وهو باب
٩ من الانقطاع معروف عند أهل البرهان يسمّونه غلق الكلام . وذلك أنّ صاحبه
يغلق الكلام أبداً ويهرب منه ولا يساعد عليه خوفاً من أن يتوجّه عليه الحكم .
فإذا لجأ إلى التكرار واللجلجة فليس له بعد هذا إلاّ هذا

١٢ اعلم أنّ حكم العقل فى أنّ حالة الموت أصلح من حالة الحياة على حسب
اعتقاده فى النفس ، وقد يوجد أنه مُقيم على اتّباع الهوى فيه . فإنّ الفصل بين
الرأى الهوائىّ والعقلىّ هو أن الرأى الهوائىّ يُجتبَى ويُؤْثَر ويُتبَع ويُتمسَّك به
١٥ لا بحجّة بيّنة ولا بعُذرٍ واضح وإنما يكون عن ضرب من الميل إلى ذلك الرأى
والموافقة والحبّ له فى النفس ، وأمّا الرأى العقلىّ فإنه يُجتبَى بحجّة بيّنة وعُذرٍ
واضح وإن كانت النفس كارهة له ومنحرفة عنه . وأيضاً فما هذه اللذّة المرغوب
١٨ فيها المتنافَس عليها ، وهل هى فى الحقيقة إلاّ راحة من المؤلِم على ما قد بيّنّا ؟

(١) فليس للميت ق ف — (٢) ذاك : سقط ق ف — (٣) لاحدهما اليه فقر ق ف — مع قيام الحاجة اليه : سقط ق ف — (٥) قال قائل ق ف — (٧) قائمة له بوجوده ق ف — (٨) باب متى ... البرهان وهو : سقط ق ف — (١٠) ويهرب عنه ق ف — ولا يشاغل عليه كلمة خوفا ق ف — (١٣) وقد يوجب ل فوق السطر ، وقد توجه عليه وانه ق ف — الفضل ق ف ل — (١٥) ضروب ق ف — (١٨) فهل ق ف

وإذا كان ذلك كذلك فإنه ليس يتصوّرها مقصودةً مطلوبةً إلاّ الجاهل بها ، لأن المستريح من الأذى غنىّ عن الراحة التى متى أعقبته سُمّيت لذّةً . وأيضاً
٣ فإنه وإن كان الاغتمام بما لا بدّ منه ومن وقوعه فضلاً كما بيّنّا قبل وكان الموت مما لا بدّ منه ومن وقوعه فإنّ الاغتمام بالخوف منه فضل والتلهّى عنه والتناسى له ربح وغنم . ومن أجل ذلك صرنا نغبِط البهائمَ فى هذا المعنى إذ لها بالطبع هذه
٦ الحالةُ كَمَلاً التى ليس نقدر نحن عليها إلاّ بالحيلة لاطّراح الفكر والتصوّر العقلىّ . وكأنّ ذلك من أنفع الأمور فى هذا الموضع إذ كان يجلب من الألم أضعاف أضعاف المنتظر . وذلك أن المتصوِّر للموت الخائف منه يموت فى كل تصويرة
٩ موتةً ؛ فتجتمع عليه من تصوُّره له مدّةً طويلةً موتاتٌ كثيرة . فالأجود إذاً والأعود على النفس التلطُّف والاحتيال لإخراج هذا الغمّ عنها . وذلك يكون كما قيل قبيل إنّ العاقل لا يغتمّ بتّةً . وذلك أنه إذا كان لِما يغتمّ به سببٌ يمكنه
٧٠ و دفعُه | جعل مكانَ الغمّ فكراً فى دفع السبب ؛ وإن كان مما لا يمكن دفعُه أخذ على المكان فى التلهّى والتسلّى عنه وعمل فى محوه وإخراجه عن نفسه .
* وأيضاً فإنّى أقول : إنّى قد بيّنت أنه ليس للخوف من الموت على رأى من لم
١٥ يجعل للإنسان حالةً وعاقبةً يصير إليها بعد موته وجهٌ . وأقول إنه يجب أيضاً فى الرأى الآخر — وهو الرأى الذى يجعل لمن مات حالةً وعاقبةً يصير إليها بعد الموت — أن لا يخاف من الموت الإنسانُ الخيِّر الفاضل المُكمِل لأداء

(١) فليس يتصور ما مقصوده ق ف — (٢) المريح ق ف — اعتقبتها ل ، اعقبتها ق ف — (٣) بما ... الموت : سقط ق ف — (٥) فى هذه الحالة إذ ق ف — بالطبيعة ق ف — (٧) اذا كان يربح ويربح من الالم ق ف — (٨) أضعاف : سقط ق ف — يموت مثلا فى ق ف — (١٠) لاطراح ق ف — (١١) كما قلنا قبل ق ف — بتة : سقط ل — (١٤) من الموت وجه ك — (١٥) وجه : سقط ك ق ف

* استأنفت هنا رواية الكرمانى وهى تنتهى إلى ص ٩٦ س ٦ ( « ذلك كثيراً » )

ما فرضت عليه الشريعةُ المحقّة، لأنها قد وعدته الفوز والراحة والوصول إلى النعيم الدائم. فإن شكّ شاكٌّ فى هذه الشريعة ولم يعرفها ولم يتيقّن صحّتَها فليس له إلاّ البحث والنظر جُهدَه وطاقتَه. فإن أفرغ وُسعه وجُهده غير مقصِّر ولا وانٍ فإنه لا يكاد يَعدَم الصواب. فإن عَدِمهُ — ولا يكاد يكون ذلك — فالله تعالى أولى بالصفح عنه والغفران له إذ كان غير مطالب بما ليس فى الوُسع بل تكليفُه وتحميله عزّ وجلّ لعباده دون ذلك كثيراً

وإذ قد أتينا على قصد كتابنا هذا وبلغنا آخر غرضنا فيه فإنّا خاتمون كلامنا بالشكر لربّنا عزّ وجلّ. فالحمد لله واهب كل نعمة وكاشف كل غمّة حمداً بلا نهاية كما هو أهله ومستحقُّه *

(٢) ولم يتبين ق ف — (٣) فى ان يفرغ ق ف — وسعه وطاقته وجهده ك — (٦) كثيراً جداً ق ف — (٨) واهب العقل وكل نعمة ل — (٩) ومستحقه آخر الكتاب والحمد لله رب العالمين وصلواته على رسوله محمد وآله وصحبه الطاهرين ل (ويتلوه تاريخ النسخة على ما ذكرناه فى المقدمة ص ٥، أما تواريخ نسختى ق و ف فقد ذكرناها ص ٦و٧)

* قال الكرمانى فى القول السادس من الباب الأوّل من كتابه: وقوله فى الفصل العشرين فى دفع الخوف من الموت ... قول حق، لا كما أعقبه بقوله « فإن شكّ شاكٌّ فى هذه الشريعة .... إذ كان غير مطالب بما ليس فى الوسع » الذى أوجب به السلامة لمن شك فى الشريعة ولم يعرف شيئا منها واجتهد فى البحث والنظر وأفرغ وسعه وطاقته ولم يزل شكه وأنّ الله لا يؤاخذه بذلك فإن الامر بخلاف ما أورده وبضدّ ما تخيل إليه واعتقده. فإن الشاكّ فى الشريعة ومناسكها الجاهل بسننها القاعد عن العمل بها والمثابرة عليها نفسه فى كونها باقيةً فى عاداتها الجارية وأفعالها الحاصلة منها الصادرة عنها إلى الوجود على قضايا هواها وأحكام المزاج الذى عنه كان وجودها على الأمر الذى هى فيه كأخواتها من انواع الحيوان والوحوش، إذ شكها قعد بها عن المشكوك فيه. ونفس تكون بهذه المثابة تحت غضب الله سبحانه وسخطه. وأنى يكون لها غفران ولم يحصل لها ما قوّم ذاتها وراضها فتستحقه الخ

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

# كتاب الطب الروحاني

## لمحمد بن زكريا الرازي رحمة الله عليه

الآراء في المدخل الى الفلسفة ثلاثة احدها راى الفرقة التي ترى الدخول اليها من صناعة الهندسة والثاني راى من يرى الدخول اليها من اصلاح اخلاق النفس والثالث راى من يرى الدخول اليها من صناعة المنطق وليس ولا واحد من هذه الآراء بمردود ولا بمطرح الا ان الذي اختاره افلاطون الحكيم واتباعه هذا الراى الثاني وذلك انه باكتساب النفس الاخلاق الحميدة وتركيبها عن الشره والحرص على الشهوات يبقى لها النظر ونفاذ همتها وفكرها فتصفو لذلك وتفرغ للبحث والنظر مجردة من هموم الدنيا بمقدار ما يمكن ذلك في الانسان بحسب همته وقوة هيئته الشهوانية وضعفها ولما كانت كتب الحكماء في اصلاح الاخلاق طويلة والنكت والمعاني التي الحاجة اليها ماسة وبها ابتداء مبددة فيها عسر تجميعها رايت ان افرد لهذا الغرض مقالة وجيزة مختصرة ما امكن انظم فيها الاصول والعيون والنكت المحتاج اليها في اصلاح الاخلاق نظما يسهل التعلق بها وتيسر وانا فاعل ذلك وجاعل كتابي عشرين فصلا في فضل العقل ومدحه في قمع الهوى وردعه وجملة ما راى افلاطون الحكيم في ذلك هو في جملة قدمت قبل ذكر عوارض النفس الرديئة على انفرادها في تعرف الرجل عيوب نفسه في دفع العشق والالف في دفع العجب

في دفع الحسد في دفع الافراط من الغضب في اطراح الكذب

في اطراح البخل في دفع الفضل الضار من الفكر والهم في دفع الغم

في دفع الشره في دفع الانهماك في الشراب في دفع الانهماك في

في دفع الولع والعبث والمذهب في مقدار الاكتساب والاقتناء والانفاق

في دفع المجاهدة والمكادحة على طلب الرتب والمنازل الدنياوية والفرق بين ما يوجبه

الهوى وما يرى العقل في السيرة الفاضلة في دفع الخوف من الموت وهذا

مبدأ الكلام في ذلك الفصل الاول في فضل العقل ومدحه

اقول ان البارى عز اسمه انما اعطانا العقل وحبانا به لننال ونبلغ به من المنافع العاجلة

والاجلة غاية ما في جوهر مثلنا نيله وبلوغه وانه اعظم نعم الله عندنا وانفع الاشيا

واجداها علينا فبالعقل فضلنا على الحيوان غير الناطق حتى ملكناها وذللناها

وسسناها وصرفناها في الوجوه العائدة منافعها علينا وعليها وبالعقل ادركنا

جميع ما يرفعنا ويحسن ويطيب به عيشنا ونصل الى بغيتنا ومرادنا فانا بالعقل

ادركنا صناعة السفن واستعمالها حتى وصلنا بها الى ما قطع البحر وحال دوننا

والطب الذي فيه الكثير من مصالح اجسادنا وسائر الصناعات العائدة علينا

النافعة لنا وبه ادركنا الامور الغامضة البعيدة منا الخفية المستورة عنا وبه

عرفنا شكل الارض والفلك وعظم الشمس والقمر وسائر الكواكب وابعادها وحركاتها

وبه وصلنا الى معرفة البارى جل وعز الذي هو اعظم ما استدركنا وانفع ما اصبنا

وبه أيقنّا أنه الشيء الذي لولاه لكانت حالنا حالة البهائم والأطفال والمجانين وهو
الشيء الذي به نتصور أفعالنا العقلية قبل ظهورها للحس فنراها كأن قد أحسسناها
ثم نمثل بأفعالنا الحسية صورها فتظهر مطابقة لما مثلناها وتخيلناها وإذا كان
هذا مقداره ومحله وخطره وجلالته فحقيق علينا أن لا نحطه عن رتبته ولا ننزله عن
درجته ولا نجعله وهو الحاكم محكوماً عليه ولا وهو الزمام مزموماً ولا وهو
المتبوع تابعاً بل نرجع في الأمور إليه ونعتبرها به ونعتمد فيها عليه فنمضيها على
إمضائه ونوقفها على إيقافه ولا نسلط عليه الهوى الذي هو آفته ومكدره
والحائد به عن سننه ومحجته وقصده واستقامته والمانع من أن يصيب به العاقل
رشده وما فيه صلاح عواقب أموره بل نروضه ونذلله ونحمله ونجبره على
الوقوف عند أمره ونهيه فإنا إذا فعلنا ذلك صفا لنا غاية صفائه وأضاء لنا
غاية إضاءته وبلغ بنا غاية قصد بلوغنا به وكنا سعداء بما وهب الله لنا منه ومنّ علينا به

الفصل الثاني في قمع الهوى وردعه وجملة من رأي أفلاطون الحكيم

في ذلك. أما على إثر ذلك فإنا قائلون في الطب الروحاني الذي غايته إصلاح أخلاق
النفس وموجزون غاية الإيجاز وقاصدون ومبادرون إلى التعلق بالنكت والمعاني التي هي
أصول لجملة هذا الغرض كله فنقول: إنا قد صدّرنا وقدّمنا من ذكر العقل
والهوى ما رأينا أنه لجملة هذا الغرض كله بمنزلة المبدإ ثم نتبعه من أصول هذا
الشأن بأجلها وأشرفها فنقول: إن أشرف الأصول وأجلها وأعونها على بلوغ

كما بينا يغلبهم الهوى ومخالفتهم ما تدعو اليه الطبيعة في اكثر الاحوال ومنهم من يقهر نفسه على
ذلك وتدربها اليه فان اول فضل الناس على البهائم هو هذا المعنى ملكة الارادة
الفعل بعد الروية وذلك ان البهائم الغير المؤدبة واقفة عند ما تدعوها اليه الطبيعة
من ذلك عاملة به غير ممتنعة منه ولا متروية فيه فانك لا تجد بهيمة غير مؤدبة
تمسك عن ان تروث او تتناول ما تغتذي به مع حضوره وحاجتها اليه كما
نجد الانسان يترك ذلك ويقهر طبيعته عليه لمعاني عقلية تدعوه الى ذلك بل
تاتي منها ما تبعثها عليه الطبيعة غير ممتنعة منه ولا مختارة عليه وهذا المقدار
ونحوه من الفضل على البهيمة في ذم الطبع هو لاكثر الناس وان كان ذلك تاديبا
وتعليما الا انه عام شامل وقريب واضح يعتاده الطفل وينشو عليه ولا يحتاج الى
الكلام فيه على ان لذلك بين الامم تفاضلا كثيرا وبونا بعيدا واما البلوغ من
هذه الدرجة الى اقصى ما يتهيا في طباع الانسان فلا يكاد يكمله الا الرجل الفيلسوف
الفاضل وبمقدار فضل العوام من الناس على البهائم في ذم الطبع والملكة للهوى ينبغي
ان يكون فضل هذا الرجل على العوام ومن هاهنا يعلم ان من اراد ان يرتاض نفسه بهذه الرتبة
ويكمل لها هذه الفضيلة فقد رام امرا صعبا شديدا ويحتاج الى ان يروض نفسه على مجالدة
الهوى ومجاهدته ومخالفته ولان بين الناس في طباعهم اختلافا كثيرا وبونا بعيدا
صار يسهل او يعسر على البعض دون البعض منهم اكتساب بعض الفضائل دون
بعض والتزام بعض الرذائل دون بعض وانما نبتدئ بذكر كيفية اكتساب هذه

المتسلطة المعنى بقمع الهوى ومخالفته اذ كانت اجل من الفضائل واولها واعظمها وكان مجملها
من جملة هذا الغرض مجمل الاستقصى التالى للمبدا فاقول ان الهوى والطباع يدعوان
ابدا الى اتباع اللذات الحاضرة وايثارها من غير فكر ولا روية فى عاقبة ويحثان فى
ذلك ويعجلان اليه وان كان ذلك جالبا للالم من بعد ومانعا من اللذة ما هو اضعاف
ما تقدم منها وذلك انهما لا يريان الا حالتهما التى هما فيها وليس
لهما الا اطراح الم المؤذى عنهما وقتهما ذلك كايثار الطفل الرمد حك عينيه ولكل
المتمرد اللعب فى الشمس ومن اجل ذلك يجب على العاقل ان يردعهما ويقمعهما ولا يطلقهما
الا بعد التثبت والنظر فيما يعقبانه وتمثيل ذلك ووزنه ثم يتبع الارجح لئلا يالم من
حيث ظن انه يلتذ ويخسر من حيث يظن انه يربح فان دخلت عليه فى هذا التمثيل
والموازنة شبهة لم يطلق الشهوة لكن يقيم على ردعها ومنعها وذلك انه لا يامن
ان يكون فى اطلاقها من سوء العاقبة ما يلزمه واحتمال مؤونته اكثر من
احتمال مؤونة الصبر على قمعها اضعافا مضاعفة فالحزم اذا فى منعها فان
تكافا عند المؤونتين اقام ايضا على ردعها وذلك ان المرارة المتوقعة اهون وايسر
من المستضرة التى لا بد من تجرعها على الامر الاكثر وليس يكتفى بهذا فقط بل قد ينبغى
ان يقمع هواه فى كثير من احواله وان لم ير لذلك عاقبة مكروهة ليمرن نفسه ويروضها
على احتمال ذلك واعتياده فيكون ذلك عليها عندما يرى من العواقب الرديئة
اسهل ولئلا تتمكن الشهوات منه وتتسلط عليه فان لها من التمكن فى نفس

الطبيعية والطبايع لا الاخلاج من تجيبهم الى ان يزداد منها تمكن بالعلاج الشافية من حالتها مثل مثلا ومتهاونة وينبغي ان نعلم ان المتوثبين للشهوات المدمنين لها المنهمكين فيها يصيرون منها الى حال لا يلتذون بها ولا يستطيعون مع ذلك تركها والنزوع عنها فان المدمنين لغشيان النساء وشرب الخمور والسماع على انها من اقوى الشهوات واكدها في الطباع لا يلتذونها التذاذ غير المدمنين لها لانها تصير عندهم بمنزلة حالة كل حالة عندما على المالوفة المعتاد ولا يستطيعون الاقلاع عنها لانها قد صارت عندهم بمنزلة الشيء الاضطراري في العيش لا بمنزلة ما هو فضل وترف ويدخل عليهم من اجلها الضرر في دينهم ودنياهم حتى يضطروا الى استعمال صنوف من الحيل واكتساب الاموال بالتغرير بالنفس وطرحها في المهالك فاذا هم قد شقوا من حيث قدروا اللذة وما اشبههم في هذه الحال بالخابط على هدى الساعي في اهلاكها كالحيوانات المخدوعة بما نصبت لها في مصايدها حتى اذا حصلت في المصايد لم تنل ما خدعت به ولا امكنها التخلص مما وقعت فيه بهذا المقدار من قمع الشهوات وهوان لا يطلق منها الا ما علم ان عاقبته لا تجلب الما ولا ضررا يوفي على اللذة المصابة التي اصيبت في حدوثها مما يراه ويقول به ويوجب حمل العقل عليه وردعها اليه من كان من الفلاسفة لا يرى ان للنفس وجودا بذاتها ويرى انها تفسد بفساد الجسم الذي هي فيه فاما من يرى ان للنفس ذاتا قائمة بذاتها وانها تستعمل الجسم الذي لها بمنزلة الاداة والالة وانها لا تفسد بفساده فهو يرى من قمع الطبع ومجاهدة الهوى

ويذهبون الى ما هو اشر من هذا كثيرا ويرذلون ويستنقصون المتفلسفين من اهل الملل تنقيصا

شديدا ويحلونهم محل البهائم ويرون ان لهم في اتباع الهوى وايثاره والميل مع اللذات

والحنين اليها والاسف على ما قد فات منها والالام الحيوان لبلوغها ونيلها عواقب سوء بعد

مفارقة النفس الجسد كثيرة ويطول لها المها واسفها وحسرتها وقد يستدل هولاء من

هيئة الانسان على انها لم تهيا للتشاغل بالشهوات بل لاستعمال الفكر والروية من نقصه

في ذلك عن الحيوان غير الناطق وذلك ان البهيمة الواحدة تصيب من لذة الماكل والمشرب

والمنكح ما لا يصيبه ولا يقدر عليه عدد كثير من الناس فاما حالها في سقوط

الهم والفكر عنها وهناة عيشها وطيبه فذلك شي لا يصيبه الانسان ولا يقدر على مثله

وذلك انها من هذا المعنى في الغاية والنهاية فانا نرى البهيمة ومن يذبحها منهمكة

مقبلة على ماكلها ومشربها قالوا فلو كانت اصابة الشهوات والميل مع دواعي الطباع

هو الافضل لم يكن بخسه الانسان ويعطاه ما هو اخس منه من الحيوان وفي بخس

الانسان وهو افضل الحيوان المائت حظه من هذه الاشيا وتوفر الحكمة من

الروية والفكرة ما يعلم منه ان الافضل استعمال النطق وتركه لا الاستعباد

والانقياد لدواعي الطباع قالوا ولو كان الافضل في اصابة اللذات والشهوات لكون

من له الطباع المنهي لذلك افضل ممن ليس له ذلك فان كان كذلك فالنيران والحمير

افضل من الناس لا بل ومن الحيوان غير المائت كله ومن الباري عز وجل اذ كان ليس بذي

شهوة ولا لذة قالوا ولعل بعض الناس ممن لا رياضة له ولا يروي ويفكر في امثال

هذه الملمات فلا يشك احد ان البهائم تصيب من اللذة اكثر مما يصيبه الناس وليجمع
ذلك ما ظهر وغلب منازعاً له وملك دياره واحتوى على مملكته ثم جلس
من وقته ذلك للهو واجتهد في اظهار جميع زينته وهيئته حتى بلغ من ذلك غاية
ما يمكن الناس بلوغه فيقول اين اللذاذ البهيمة من اللذاذ هذا او هل له عنده
مقدار او اليه نسبة فليعلم قابل هذا ان اللذة ونقصانها ليس يكون باضافة بعضها
الى بعض بل بالاضافة الى مقدار الحاجة اليها فان من لا يصلح حاله الا الف دينار
ان اعطي منها تسع مائه وتسعه وتسعين دينارا لم يتم له صلاح حالته وان من كان
يصلح حالته الدينار الواحد يتم له صلاح حالته باصابته ذلك الدينار الواحد على ان الاول
قد اعطي اضعاف هذا ولم يكمل صلاح حالته والبهيمة اذا توفرت على ما تدعوها اليه الطبيعة
كما وتمت اللذاذ بها بذلك ولا يضرها ولا يواجهها فوت ما وراء ذلك اذ كان لا يخطر لها
بالبتة على بال للبهيمة فضل اللذة ابدا على كل حال وذلك انه ليس ولا واحد من الناس
بقدر ان يبلغ كل امانيه وشهواته لان نفسه لما كانت نفسا مفكرة مروية متصورة
للغائب عنه وكان في طباعها ان لا يكون لذي حال حال ثابتة الا وتكون حالتها هي المتطلعة
الى الافضل لا تخلو في حاله من الاحوال من التشوق والتطلع الى ما لم تحوه والخوف والاشفاق
على ما قد حوته فلا تزال في تنغص من لذتها وشهوتها فان اتانا الوملك يصف الدنيا
لنا زعمه انه لما بقي منها واشفقت وخاف من نقلت ما حصل له منها ولو ملك الارض
باسرها لتمنى دوام الصحة والخلود وتطلعت نفسه الى علم خبر جميع ما في السماء

والهوى ولقد بلغني عن بعض الملوك الجبابرة الاشرين انه اذا ذكرت عنده ذلك اليوم كرامة الجنة
وعظم ما فيها من النعيم مع الخلود قال اما انا فاني استحقر كل هذا النعيم
واستثمره اذا فكرت باني منزلة فيها بمنزلة المتفضل عليه والمحسن اليه فمن يتم
المراد هذا واغتباطه بما هو فيه وهل المغتبط عند نفسه الا البهائم ومن جرى مجراها
كما قال الشاعر وهل ينعمن الا سعيد مخلد قليل الهموم ما يبيت باوجال
وهذه العصابة من المتفلسفة ومن جرى مجراها ترتفع عن ذم الهوى ومخالفته بل من
اهانته واماتته الى امر عظيم جدا حتى انها لا تنال من الماكل والمشارب الا القوت
والبلغة ولا تقتني مالا ولا عقارا ولا دارا وربما اقدم المتوغل منهم في هذا الراي على
اعتزال الناس والتخلي منهم ولزوم المواضع النائية وبهذا ونحوه يحتجون لصحة رايهم من
الاشياء الحاضرة المشاهدة فاما ما يحتجون به من احوال النفس بعد مفارقتها للبدن
فان الكلام فيه يتجاوز مقدار هذا الكتاب في شرفه وطوله وغرضه اما في شرفه
فلانه يبحث فيه عن النفس ما هي ولم هي مع الجسم ولم تفارقه وما يكون حالها بعد
مفارقته واما في طوله فلان كل واحد من هذه البحوث يحتاج في تبيينه وحكايته
الى اضعاف اضعاف ما في هذا الكتاب من الكلام واما في غرضه فلان قصد
هذه المباحث هو صلاح حال النفس بعد مفارقتها للجسد وان كان لم يعرض فيه
ما شئت الكلام اكثر اصلاح الاخلاق ولا باس ان نحكي منه جملة وجيزة من
غير احتجاج لهم او عليهم ونقصد مناقضة البلي التي يظن انها تعين على بلوغ غرضنا

ان بعض منه

فيكلنا

انس

ثم كلام الشيخ المعروف عليه ويقول ان افلاطن شيخ الفلاسفه وعظيمها يرى ان في

الانسان ثلثه انفس يسمى احدها النفس الناطقه الالهيه والاخرى يسميها النفس

الغضبيه والحيوانيه والاخرى يسميها النفس النباتيه النامية والشهوانيه ويرى ان

النفس النباتيه والغضبيه انما كونا من اجل النفس الناطقه اما النباتيه فلتغذو

الجسم الذي هو للنفس الناطقه بمنزلة الة واداة اذ ليس هو من جوهر باق غير

متحلل بل هو من جوهر سيال متحلل لا يبقى الا بان يخلف فيه بدلا مما يتحلل منه واما

الغضبيه فلتستعين بها النفس الناطقه على قمع النفس الشهوانيه ومنعها من ان

تشغل النفس الناطقه بكثرة شهواتها عن استعمال نطقها الذي اذا استعملته

كما ان في ذلك تخلصها من الجسم المتشبكة به وليست هاتين النفسين اعني النباتيه

والغضبيه عنده جوهر خاص يبقى بعد فراق الجسم كجوهر النفس الناطقه بل

احداهما وهي الغضبيه هي جملة مزاج القلب والاخرى وهي الشهوانيه هي جملة

مزاج الكبد. اما جملة مزاج الدماغ فانها عنده الة واداة تستعملها النفس

الناطقه فالاغتذا والنمو والشوق للانسان من الكبد واجزائه وحركة النبض من القلب

واما الحس والحركة الارادية والتخيل والفكر والذكر فمن الدماغ لا على ان

ذلك من خاصيته ومزاجه بل من الجوهر الحال فيه المستعمل له على طريق استعمال

الة واداة الا انه اقرب الالات والادوات اليه وهذا الفاضل يرى ان جملة

الانسان الطب الجسداني وهو الطب المعروف والطب الروحاني المعروف

لا تقصر عما اريد بها لئلا تقصر هذه القوى افعالها في تعديل الزائد منها والنزاهة بالجميع والاقناع وهو
مجاوزة والتقصير في فعل النفس النباتية ان لا تعدو ولا تنمي ولا تشتهي بالكمية والكيفية المحتاجة
اليها حاجة الجسد وافراطها ان تتعدى ذلك وتجاوزه حتى تحتسب للجسد فوق ما
يحتاج اليه وتغرق في اللذات والشهوات والتقصير في فعل النفس الغضبية ان لا يكون عندها
من الحمية والانفة والجلد ما يمكنها ان تروم وقهر النفس الشهوانية في حال اشتهائها ما يحول
دونها ودون شهواتها وافراطها ان يكثر فيها الكبر وحب الغلبة حتى تروم
قهر الناس وسائر الحيوان ولا يكون لها همة الا الاستعلاء والغلبة كالحالة التي كان عليها
الاسكندر الملك والتقصير في فعل النفس الناطقة ان لا يخطر ببالها استغراب هذا
العالم واستنكاره والفكر فيه والتعجب منه والتطلع والتشوق الى معرفة جميع
ما فيه وخاصة علم جسده الذي هي فيه وهيئته وعاقبته بعد موته فان لم تستنكر
وتستغرب هذا العالم ولم تتعجب من هيئته ولم تتطلع نفسها الى معرفة جميع ما فيه
ولم تهتم وتعنى بمعرفة ما يؤول اليه الحال بعد الموت فنصيبه من النطق نصيب
البهائم لا بل الخفافيش والجرذان والخنافس التي لا تفكر ولا تتذكر البتة وافراطها ان
تتبلد وتستحوذ عليه الفكر في هذه الاشياء حتى لا تمكن النفس الشهوانية
ان تنال من الغذاء وما به يصلح الجسم من النوم وغيره مثل ما تحتاج اليه في بقاء مزاج الدماغ
على حالة الصحة لكن يبحث ويتطلع ويجتهد غاية الجهد ويقصد بلوغ هذه المعاني والوصول
اليها في زمان اقصر من الزمان الذي لا يمكن بلوغها الا فيه فيفسد حينئذ مزاج جملة الجسد

حتى يضيع في الشهوات الجسدية ويعوق عن المآلي بها ونعوته ما طلب من جهة فقد يسرع

الطبيعة ويرى أن المدة التي قد جعلت لنا في هذا الجسد المتحلل الفاسد بالجملة

التي يمكن النفس استعمالها فيما يحتاج إليه لصلاح أمرها بعد مفارقتها وهي المدة

التي منحتها لولا الأذن الحي لبهم ويذبل مدة تعني فيها كل واحد ولو كان أبلد

الناس بعد أن لا يضرب عن الفكر والنظر البتة بالتطلع إلى المعاني التي ذكرتها

أنها تخص النفس الناطقة بأن يدخل هذا الجسد والعالم الجسداني وينساه سعته و

ويعلم أن النفس الحساسة ما دامت متعلقة بشيء منه لم تزل في أهوال مهذبة مؤلمة

من أجل تداول اللون والفساد إياها ولا تكره الموت بل يشتاق إلى مفارقته والتخلص

منه ويرى أنه متى كانت مفارقة النفس الحساسة للجسد الذي هي فيه وقد اكتسبت

هذه المعاني واعتقدتها صارت في عالمها ولم تشتق إلى التعلق بشيء من الجسم بعد ذلك

البتة وتثبت بأنها حية ناطقة غير مائتة ولا ألمة مغتبطة بموضعها ومكانها

وأما الحياة والنطق فلها في ذاتها وأما بعدها عن الألم فلبعدها عن الكون والفساد

وأما اغتباطها بمكانها وعالمها فاكتسبته من مخالطة الجسم واللون في العالم الجسداني

وأنه متى كانت مفارقتها للجسد وهي لم تكتسب هذه المعاني ولم تعرف العالم الجسداني

حق معرفته بل كانت تشتاق إليه وتحرص على اللون فيه لم تبرح مكانها ولم تزل

متعلقة بشيء منه ولم تزل لتداول اللون والفساد للجسد الذي هي فيه في الآلام

متصلة مترادفة وهموم جمة موذية فهذه جملة من رأي أفلاطون ومن قبله سقراط

المتحلي بالمثالب وبعد فما من رأي رأيناه الا وهو يوجب ذم الهوى والشهوات ولا يلتفت الى اهلها
وامراجها وذم الهوى وردعه واجب في كل رأي وعند كل عاقل وفي كل ديانة وقد ينبغي
للعاقل ان يلاحظ هذه المعاني بعين عقله ويجعلها من همه وباله وان هو اكتسب من هذا
الكتاب اعلى الرتب والمنازل في هذا الباب فلا اقل من ان يتعلق ولو باخس المنازل منه وهو
رأي من رأى ذم الهوى بمقدار ما لا يجلب عليه ضررا عاجلا دنيويا فانه لا بد ان يتجرع في مرمة
امور من ذم الهوى وقمعه مرارة وبشاعة فيستعقبه ان ذلك لها حلاوة ولذاذة يغتبط بها
ويعظم سروره وانما يجده عندها مع ان المؤونة في احتمال مغالبة الهوى وقمع الشهوات تستخف
منه بالاعتياد ولا سيما اذا كان ذلك على تدرج بان يعود نفسه ويأخذها اولا اولا
بمنع اليسير من الشهوات وترك بعض ما يهوى لما يوجبه العقل والرأي ثم يروم من ذلك
ما هو اكثر حتى يصير ذلك فيه مقارنا للخلق والعادة وبذلك تصير الشهوانية وتنقاد
للنفس الناطقة ثم يزداد ذلك ويتأكد عند سروره بالعواقب الجميلة عليه من ذم
الهوى وانتفاعه برأيه وعقله وسياسة اموره بهما ومدح الناس له على ذلك واستنامتهم الى
مثل حاله فيهما **فصل الثالث** في جملة مقدمات قبل ذكر عوارض النفس الردية على انفرادها
اما وقد رسمنا المعاني التي بعدها كلامنا انه وذكرنا اعظم الاصول في ذلك عنا وعليه معونة
فانا ذاكرون من عوارض النفس الردية والتلطف لاصلاحها ما يكون قياسا ومثالا لما لم نذكره
منها ونجري الاختصار والايجاز ما امكن في الكلام فيها اذ قدمنا السبب الاعظم والعلة
الكبرى التي منها تستقى وعليها يبنى جميع وجوه التلطف لاصلاح ما يردى من الاخلاق

حتى انه لو لم نورد ولا نحتج فيها بكلام يخص فضل العقل ولم نذكر بينة لكان في الحفظ و
التمسك بالاصلين الاولين وهما كالاصلين لها وذاك ان جلها مما يدعو اليه الهوى ويحمل عليه
الشهوات فمن تمم هذين وحفظهما ما يمنع التمسك والعلق بها الا انا على حال ذاكرون
من ذلك ما نرى ان ذكره اوجب والزم والعون على بلوغ غرض كتابنا هذا وبالله التوفيق
وبه نستعين واياه نسأل التسديد للصواب ∴ الفصل الرابع في تعرف الرجل
عيوب نفسه ∴ من اجل ان كل واحد منا لا يمكنه لفرط الهوى محبة منه لنفسه
واستصوابا لما يأتيه واستحسانا لافعاله ان ينظر بعين العقل الخالصة المحضة الى خلائقه
وسيرته لا يكاد يستبين ما فيه من المعايب والضرائب الذميمة ومتى لم يستبن ذلك
ويعرفه لم يقلع عنه اذ ليس يشعر به فضلا عن ان يستقبحه ويعمل في الاقلاع عنه فينبغي ان
يسند الرجل امره في هذا الباب الى رجل عاقل كثير اللزوم له والكون معه ∴ ويسأله و
يتضرع اليه ويؤكد عليه ان يخبره بكل ما يعرفه فيه من المعايب ويعلمه ان ذلك
اشد الاشياء موافقة عنده وان له المنة عليه منه يعظم في ذلك والشكر ويكثر ويسأله
ان لا يستحييه ولا يجامله في ذلك ويعلمه انه متى ذهب هذا المذهب في شيء منه فقد
اساء اليه وغشه واستوجب منه اللائمة عليه فاذا الرجل المشرف بعقله مخبره
ما لقيه وما ظهر وبان له منه لم يظهر له اغتماما ولا تغيرا بل اظهر له سرورا بما سمعه منه
ونشوقا الى الحال يسمع منه وان راى منه حالا بما قد كتمه شيئا استحياء منه او فتر
في العبارة عن تقبيح ذلك او تجنبه لامه على ذلك واظهر له اغتماما به ولامه وعلمه انه

لاحب ذلك منه ولا يريد الا التفرج واعلامهم بذلك تطلعا نعمهم فان وجد بـ
حاله اخرى وقد زاد واشرف في نفسه شيء رآه منه ويحسنه لم يغضبه ذلك بل حمده عليه
واظهر له بشرا وسرورا بما رآه منه وينبغي ان يجدد سؤال هذا المشرف عليه حالا لا
بعد حال فان الاخلاق والضرائب الرديئة قد تحدث بعد ان لم تكن وينبغي له ان يستخبر
ويتجسس ما يقول فيه جيرانه ومعاملوه واخوانه وبماذا يمدحونه وبماذا يعيبونه
فان الرجل اذا سلك في هذا المعنى هذا المسلك لم يكد يخفى عليه شيء من عيوبه وان قل
وخفي فان وقع واتفق لعدو منازع محب لاظهار مساويه ومعايبه لم يستلذ ذلك
من قبله معرفة عيوبه فقط بل اضطر والجئ الى الاقلاع عنها ان كان ممن لنفسه عند
نفسه مقدار وممن يحب ان يكون خيرا فاضلا وقد كتب جالينوس في هذا المعنى كتابا
جعل رسمه في ان الاخيار ينتفعون باعدائهم فذكر فيه منافع كثيرة صارت اليه من اجل
عدو كان له وكتابا في تعرف الرجل عيوب نفسه مقالة قد ذكرنا نحن جوامعها وجملتها
هاهنا وفيما ذكرنا من هذا الباب كفاية وبلاغ ومن لم يستعمله لم يزل كالقدح مقوما
مثقفا.

## الباب الخامس في العشق والالف وجملة من الكلام في اللذة

اما الرجال المذكورون الكبار الهمم والانفس فانهم يتباعدون من هذه البلية
من نفس طباعهم وغرائزهم وذلك انه لا شيء اشد على امثال هؤلاء من التذلل والخضوع
والاستكانة واظهار الفاقة والحاجة واحتمال التجني والاستطالة فهم اذا فكروا في مثل
ما يلزم العشاق من هذه المعاني نفروا منه وربما نزعوا عنه وان بلوا به وكذلك

اللذين يلزمهما اشتغال وهموم بجمعة اضطرته دنياوية او دينية فاما الحشو من
الرجال والغزلون والفراغ والمترفون والموثرون للشهوات الذين لا همة لهم سوى اشتهاها فانه
يوجد من الدنيا الا اصابتها ويرون فوتها اشقاء ومالم يقدروا عليه منها حسرة
وشقا فلا يكادون يخلصون من هذه البلية لا سيما ان اكثروا النظر في قصص العشاق
ورواية الشعر الرقيق الغزل من الشعر وسماع الشجى من الالحان والغنى فلنقل الان
في الاحتراس من هذا العارض والتنبيه على مخاتله ومكامنه بعد ان نقدم ما يليق بغرض
كتابنا هذا ونقدم قبل ذلك كلاما انا فيه معينا على بلوغ غرض ما مر في هذا الكتاب
وما ياتي بعده وهو الكلام في اللذة فنقول ان اللذة ليست بشيء سوى اعادة ما اخرجه
المؤذي عن حالته الى حالته تلك التي كان عليها كرجل خرج من موضع كنين ظليل
الى صحراء ثم سار في شمس صيفية حتى مسه الحر ثم عاد الى مكانه بعد ذلك فانه لا يزال
يستلذ ذلك المكان حتى يعود بدنه الى حالته الاولى ثم يفقد ذلك الاستلذاذ اذا عاد
بدنه الى الحالة الاولى وتكون شدة التلذذ بهذا المكان بمقدار شدة بلاغ الحر اليه
وسرعة هذا المكان في تبريده وبهذا المعنى حد الفلاسفة الطبيعيون اللذة فان
حد اللذة عندهم هو انها رجوع الى الحالة الطبيعية ولان الاذى والخروج عن الطبيعة
ربما حدث قليلا قليلا وفي زمان طويل ثم حدث بعقبه رجوع الطبيعة دفعة
في زمان قصير صار في مثل هذا الحال نفوتنا الحس بالموذي ونتضاعف بان الاحساس
بالرجوع الى الطبيعة فتسمى هذه الحالة لذة ويحض بها من لا رياضة له انها ...

من غير اذى يتقدمها ونتصورها محضة مفردة خالصة بريئة من الاذى ولا يثبت الحال على
الحقيقة كذلك بل ليس ممكن ان يكون لذة الا بمقدار ما تقدمها من اذى الخروج عن الطبيعة
ذاته بمقدار اذى الجوع والعطش يكون الالتذاذ بالطعام والشراب حتى اذا عاد الجايع
والعطشان الى حالة الاولى لم يكن شي ابلغ في عذابه واذا من اكراهه على تناولهما بعد
ان كانا الذ الاشيا عنده واحبها اليه ولذلك الحال في ساير الملاذ فان هذا الحد يلحقها
ويلزمها ويحتوي عليها الا ان فهمها ما يحتاج في تبيين ذلك منه الى كلام احق والطف واطول
من هذا وقد شرحنا ذلك في مقالة كتبناها في ماهية اللذة وفي هذا القدر الذي ذكرنا
ها هنا كفاية لما يحتاج اليه واكثر المايلين مع اللذة والمنقادين لها هم الذين لم يعرفوها
على الحقيقة ولم يتصوروا منها الا الحالة الثانية اعني التي من مبدا انقضا فعل المؤذي
الى استكمال الرجوع الى الحالة الاولى ومن اجل ذلك احبوها وتمنوا ان لا يخلوا في
حال منها ولم يعلموا ان ذلك غير ممكن لانها حالة لا يكون ولا تعرف الا بعد تقدم الاولى
لها واقول ان اللذة التي يتصورها العشاق وساير من كلف بشي واغرم به كالعشاق
للرياسة والملك وساير الامور التي يفرط ويتمكن حبها من نفوس بعض الناس حتى لا
يتمنوا الا اصابتها ولا يرون العيش الا مع نيلها عند تصورهم نيل مرادهم عظيمة مجاوزة
للمقدار جدا وذلك انهم انما يتصورون اصابة المطلوب ونيله مع عظيم ذلك في انفسهم
من غير ان يخطر ببالهم الحالة الاولى التي هي كالطريق المسلك الى نيل مطلوبهم ولو نظروا في
وعورة ممر هذا الطريق وخشونته وصعوبته ومخاطره ومعاطبه ومهالكه لامر ما

جلاً وصغر ما عظم عندهم في جنب ما تعاجل الى مقاساته ومكابدته واذ قد ذكرنا

جمل مساويه اللذين اوضحنا من ان عاقلا من تصورها يحمله بروية من الالم والاذى فانا عائدون

الى كلامنا ومنبهون على مساوي هذا العارض اعني العشق وخساسته فنقول

ان العشاق يجاوزون حد البهايم في عدم ملكة النفس وزم الهوى وفي الانقياد للشهوات

وذلك انهم لم يرضوا ان يصيبوا هذه الشهوة اعني لذة الباه على انها من اسمج الشهوات

واقبحها عند النفس الناطقة التي هي الانسان على الحقيقة من اي موضع يمكن اصابتها

حتى ارادوها من موضع ما فضموا شهوة الى شهوة وركبوا شهوة على شهوة وانقادوا وذلوا

للهوى ذلا على ذل وازدادوا له عبودية الى عبودية والبهيمة لا تصير من هذا الباب الى

هذا الحد ولا تبلغه ولكنها تصيب منه بقدر ما لها في الطبع ثم تطرح به عنها الم المولد

المهيج لها عليه ثم تصير الى الراحة الكاملة منه وهؤلاء لم يقتصروا على مقدار البهيمي من

الانقياد للطبع ولو استعانوا بالعقل الذي فضلهم الله به على البهايم ولعظائم الباه لبروا به

مساوي الهوى ويزموه ويملكوه في التسلق على لطيف الشهوات وخفيها والتحيل لها والتنوق

فيها حتى لهم ان لا يبلغوا الها غاية ولا يصيروا منها الى راحة ولا يزالوا متاذين بكثرة البواعث

عليها ويحسرون على الفايت منها غير مغتبطين ولا راضين بما رفعوا انفسهم عنها ويتعلق

امانيهم عما فوقها وبما لا نهاية له منها بما نالوه ايضا وقد زروا عليه منها ونقول ايضا

ان العشاق مع طاعتهم للهوى وابتذالهم للذة وتعبدهم لها يحرمون من حيث يظنون انهم يرجون

ويلمون من حيث يظنون انهم يلتذون وذلك لانهم لا ينالون من لذاتهم شيئا الا ويسلبون

اليه الا بعد ان يشتد بهم الهم والجهد ويأخذ منهم ويبلغ اليهم وربما لم ينالوا من ذلك في كثرة
تعبه وغصص متصلة من غير نيل مطلوبه والكثير منهم يصير لدوام الهم والسهر
وفقد الغذاء الى الجنون والوسواس والى الدق والذبول فاذا هم قد وقعوا من مخاتل اللذة وشباكها
في الاذى والمكروه وادتهم عواقبها الى غاية الشقوة والهلكة فاما الذين ظنوا انهم ينالو
لذة العشق كاملا بصبرهم عمن ملكوه وقدروا عليه فقد غلطوا واخطؤوا خطأ بينا وذلك
ان اللذة انما تكون اذا نيلت بمقدار الالم المؤذي الباعث عليها الداعي اليها ومن ملك شيئا
وقدر عليه ضعف فيه هذا الباعث الداعي وهدأ وسكن سريعا وقد قيل قولا حقا
سائرا ان كل موجود مملول وكل ممنوع مطلوب ونقول ايضا ان مفارقة
المحبوب امر لا بد منه اضطرارا بالموت وان سلم من سائر حوادث الدنيا وعوارضها
الرديئة المبددة للشمل المفرقة بين الاحبة واذا كان لا بد من اساغة هذه الغصة وتجرع
هذه المرارة فان تقديمها والراحة منها اصلح من تأخيرها والانتظار لها لان ما لا بد من
وقوعه متى قدم ربح مؤونة الخوف منه مدة تأخيره وايضا فان منع النفس محبوبها
قبل ان يستحكم حبها ويرسخ فيها ويستولي عليها ايسر واسهل وايضا فان العشق مما ينضم
اليه الالف عسر النزوع عنه والخروج منه وان بلية الالف ليست بدون بلية
العشق بل لو قال قائل انه اوكد وابلغ منه لم يكن مخطئا ومتى قصرت مدة العشق وقل
فيه لقاء المحبوب كان احرى ان لا تخالطه وتعاونه آفة الالف والجنس فحكم العاقل
من هذا الباب ايضا المبادرة في منع النفس وزمها عن العشق قبل وقوعها فيه وتخلصها

منه اذا وقعت قبل استحكامها وتمكنها فهذه الحجة فقال ان افلاطن الحكيم اخبر انه على تلميذه
لفكان يلي يحب جارية فاخل امره من مجلس مدارس افلاطن فامر ان يطلب ويؤتى
فلما مثل بين يديه قال خبرني يا فلان هل تشك في انه لا بد لك من مفارقة حبيبك هذه يوما
ما فقال لا اشك في ذلك فقال له افلاطن فاجعل تلك المرارة المتجرعة في ذلك اليوم
في هذا اليوم وارح ما بينهما من خوف المنتظر الباقي بحاله الذي لا بد منه ومن محبته وصعوبة
معالجة ذلك بعد الاستحكام وانضمام الالف اليه وعضده له فقال ان ذلك
فلا
التلميذ لافلاطن انما ما تقول ايها السيد فحق لكني اجد انتظاري به سلوة مرور الايام
اخف علي فقال له افلاطن وكيف وثقت بسلوة الايام ولم تخف الفها ولم تامن
ان يلبك بالفرقة قبل السلوة وبعد الاستحكام فتشتد بك الغصة وتضاعف عليك
المرارة فقال ان ذلك الرجل يجد في تلك الحالة لافلاطن وشكر ودعا له واثنى عليه ولم
يعاود شيئا مما كان فيه ولم يظهر حزنا ولا تشوقا اليها ولم يزل بعد ذلك لازما لمجلس
افلاطن غير مخل بها بتة وقال ان افلاطن اقبل بعد فراغه من هذا الكلام على وجوه
تلامذته بملامتهم وعذلهم في تركهم واطلاقهم هذا الرجل وصرفه كل همه الى اصلاح الاخلاق
والى سائر ابواب الفلسفة قبل اصلاح نفسه الشهوانية وقمعها وتذليلها للنفس
الناطقة ولان قوما يتحاذقون ويتشبهون بالفلاسفة بكلام سخيف ركيك كثير افهم
وركاكتهم وهؤلاء هم الموسومون بالظرفاء والادباء فانا نذكر ما يتوهمونه في هذا المعنى
ونقول فيه من بعده فنقول ان هؤلاء القوم يقولون ان العشق انما يعتاد اصحاب

الطبايع الرقيقة والاذهان اللطيفة وانه يدعو الى التنظف والتجمل وقصد الزينة والهيئة ويشعر

هذا ونحوه من كلامهم بالغزل من الشعر المبلغ في هذا المعنى ويحتجون بمن عشق من الادباء

والشعراء والسراة والروسا وينتهون بهم الى الانبيا صلوات الله عليهم ونحن نقول

ان دقة الطبع ولطافة الذهن وصفائه يعلمان ويعتبران باشراف اصحابهما على الامور الغامضة

البعيدة والعلوم اللطيفة الدقيقة وتبين الاشيا المشكلة الملتبسة واستخراج الصناعات

المجدية النافعة ونحن نجد هذه الامور مع الفلاسفة ونرى العشق لاضدادهم ويعتاد

اعتيادا كثيرا اجلاف الاعراب والاكراد والاعلاج والانباط ونجد ايضا من الامر العام

الكلي انه ليست امة من الامم ادق فطنة واظهر حكمة من اليونانيين ونجد العشق في جملتهم

اقل مما في جملة ساير الامم كثيرا وهذا يوجب نقيض ما ادعوه لعني انه يوجب ان يكون

العشق انما يعتاد اصحاب الطبايع الغليظة والاذهان البليدة ومن قل فكره ونظره ورويته

وبادر الى الهجوم على ما دعته اليه نفسه ومالت اليه شهوته واما احتجاجهم بكثرة

من عشق من الادباء والشعراء والسراة والروسا فانا نقول ان الشرف والرياسة والشعر

كالفصاحة ليست مما يوجد ابدا الا مع كمال العقل والحكمة واذا كان كذلك

امكن ان يكون العشاق من هولاء من اهل النقص في عقولهم وحكمتهم وهولا القوم

بجهلهم وتعوسهم يحسبون ان العلم والحكمة انما هي النحو والشعر والفصاحة والبلاغة

ولا يعلمون ان الحكما لا يعدون ولا واحدا من هذه حكمة ولا الحاذق بها حكيما بل الحكيم

عندهم من عرف شروط البرهان وقوانينه واستعمله وبلغ من العلم الرياضي والطبيعي

والعلم الالاهي مقدار ما فرغ من علم الالات أي بلوغه ولقد شهدت ذات يوم مجلسًا من
مجالسهم عند بعض مشايخنا بمدينة السلام وكان هذا الشيخ له مع فلسفته حظًا وافرًا
من المعرفة بالنحو والشعر واللغة وهو يجاريه ويتبسّل ويتبذخ ويتبجح في خلال ذلك
ويطنب ويبالغ في مدح أهل صناعته ويرذل من سواهم والشيخ في ذلك يحتمله
معرفته بجهله وعجبه ويتبسم إلى حين أن قال فيما قال هذا والله هو العلم وما سواه
بحر فقال له الشيخ يا بني هذا علم من لا علم له يفرح به من لا عقل له ثم أقبل علي فقال لي سل
فأنا هذا عن شيء من مبادئ العلوم الاضطرارية فانه يرى أنه من مهر في اللغة أمكنه الجواب
عن جميع ما يُسأل عنه فقلت له أخبرني عن العلوم اضطرارية هي أم اصطلاحية فبادر
فقال العلوم كلها اصطلاحية وذلك أنه قد كان سمع أصحابنا يعبرون هذه العبارة
بأن علمهم اصطلاحي فأحببت أن أعبثه بمثل ما عابوه جهلا منه بما هم يريدونه في هذا
الباب فقلت له فمن أين علم أن القمر ينكسف ليلة كذا وكذا وأن السقمونيا يطلق البطن
متى أخذ وأن المرداسنج يذهب بحموضة الخل متى سحق وطرح فيه فيما أشبه [illegible] ذلك
من اصطلاح الناس عليه فقال لا قلت فمن أين علم ذلك فلم ... من العيب ... بين جماعة
جيب ثم قال لي فإني أقول إنها كلها اضطرارية فقلت له أخبرني من علمك ... أن المنادى بالنداء
المفرد مرفوع وأن المنادى بالنداء المضاف منصوب أعلم أمرًا اضطراريًا طبيعيًا أم شيء
مصطلح بالاجتماع بعض الناس دون بعض فلجلج ساعة يروم بها ... أن يثبت أن هذا أمر اضطراري
مما كان سمعه من أستاذيه وأقبلت أوبخه بحججها ونقائضها مع استحيائه ... والعمام

والقول المشيخ ستلبك مقبول المدن بانه تطعم العلم الذي هو مثلها بما ذكرت ذلك من
هذه القسمة ما ذكرت لتكون ايضا مع بعض المنبهات والدواعي الى الامر الافضل اذ ليس لنا
غرض في هذا الكتاب الا ذلك ولسنا نقصد بما نشير في كلامنا هذا من الاستجهال والاستنكاف
لجميع من عني بالنحو والعربية واشتغل بهما او باحد منهما فان منهم من قد جمع الله له الى ذلك
جما وافرا من العلوم بل الجهال من هولاء الذين لا يرون ان علما موجودا سواهما ولا ان احدا
يستحق ان يسمى عالما الا بهما وقد بقي علينا من حجاج القوم شيء لم نقل فيه شيء وهو احتجاجهم
بما جرى من العشق بالانبياء عليهم السلام وما ابتلوا به منه فنقول انه ليس من احد يستجيز ان
يعد العشق منقبة من مناقب الانبياء ولا فضيلة من فضائلهم كلا انه شيء آثروه واستحسنوه
بل انما يعد هفوة وزلة من هفواتهم وزلاتهم واذا كان ذلك كذلك فليس لمستحسنه و
مزينه ومادحه والمحتج له حجة بينة لانه انما ينبغي لنا ان نحتذي افعالنا ونتبعها من افعال
الرجال الفاضلين على ما ارتضوه لانفسهم واستحسنوه لها واحبوا ان نسلك بهم فيها لا على
هفواتهم وزلاتهم وما تابوا منه وندموا عليه وودوا ان لا يكون ذلك جرى عليهم وكان
منهم واما قولهم ان العشق يدعو الى النظافة واللباقة والهيئة والزينة فما تصنع بجمال
الجسد مع قبح النفس وهل يحتاج الى الجمال الجسداني ويجتهد فيه الا الاناث والخناث من
الرجال ويقال ان تطلب بعض الحكماء الى منزله وكان كل شيء من آلة منزله على غاية
من الشره والحسن وكان الرجل في نفسه في باب الجهل والنذالة والقذارة فقال ان ذلك
الحكيم تأمل كل شيء في منزله ثم انه بصق على الرجل نفسه فلما استشاط وغضب من ذلك

قال له لا تغضب فاني تاملت جميع ما في منزلك فعلمت ان فيه شيا اتم ... نفسك
فجعلتها موضعا لبصقتي باستحقاق منها لذلك ويقال ان ذلك الرجل استحيى بعد ذلك
بما كان فيه وحرص على العلم والعمل ولانا قد ذكرنا فيما تقدم من كلامنا الالف فانا
قائلون في ما بينه والاحتراس منه بعض القول فاقول ان الالف وهو ملل يحدث
في النفس عن طول الصحبة من كراهة مفارقة المحبوب وهي ايضا بلية عظيمة تنمي وتزداد
على الايام ولا يحس بها الا عند مفارقة المحبوب ثم يظهر منها حينئذ دفعة امر مؤذ
مؤلم للنفس جدا وهذا العارض يعرض للبهائم الا انه في بعضها اوكد منه في بعض والاحتراس
منه يكون بالتعرض لمفارقة المحبوب المعجب به الا بعد حال وان لا ننسى ذلك ونغفل
التمنع منه بل يدرج النفس ويمرنها عليه وقد انتهينا الى ما اردنا من هذا الباب بما فيه
كفاية ونحن الان قائلون في العجب

## الفصل السادس في العجب

اقول انه من اجل محبة كل انسان لنفسه يكون استحسانه للجيد منها فوق حقه واستقباحه
للقبيح منها دون حقه ويكون استحسانه للحسن واستقباحه للقبيح من ... فاذا كان
بريا من محبته وبغضه بمقدار حقه لان عقله حينئذ صاف لا يشوبه ولا يجاذبه الهوى ...
اجل ما قد ذكرنا فانه اذا كانت للانسان زيادة فضيلة عظمت عنده نفسه واحب ان
يمدح عليها فوق استحقاقه واذا تمكنت فيه هذه الحالة صار معجبا ولا سيما اذا وجد
قوما يساعدونه على ذلك ويبسطون من تزكيته ومدحه ما يحب ومن بلا العجب انه
يوجب النقص في الامر الذي وقع به العجب لان المعجب لا يروم الزيد ولا الافتنا ولا الاقتباس

من غيره في الباب الذي منه يعجب بنفسه لان المعجب بنفسه لا يروم ان يستفيد شيئا
مما هو افضل منه لانه لا يرى ان شيئا افضل مما هو فيه فهو المعجب بعلمه لا يستفيد لانه لا يرى ان
فيه مزيدا ولذلك لم يستزد من شيء ما نقص لا محالة وتخلف عن نظرائه وامثاله لان
هؤلاء اذا كانوا غير معجبين فانهم يستزيدون واذا لم يزالوا مستزيدين متزيدين لم يلبثوا ان
جاوزوا المعجب ولا يلبث المعجب ان يتخلف عنهم ومما يدفع به العجب ان يكثر الرجل اعتبار
محاسنه ومساويه الى غيره على ما ذكرنا قبل حيث ذكرنا تعرف الرجل عيوب نفسه
وان لا يعتبر ولا يقيس نفسه بقوم اخساء ادنياء ليس لهم حظ وافر من الشيء الذي يعجب به من
نفسه او يكون في بلد اهله جهال اهله فانه من اجتمع فيه هذان البابان لم يزل يرد عليه كل
يوم ما يدعوه الى نقص نفسه اميل منه الى العجب بها وفي الجملة فانه لا ينبغي ان يستكثر ويعظم
نفسه عنده حتى يجاوز مقدار نظرائها عند غيره فانه اذا فعل ذلك في تقويم نفسه عليه
كان بريا من هو العجب وحقيقة الرياء وشابه الناس العارف بقدر نفسه وفيما ذكرناه
في هذا الباب ايضا كفاية فلنقل الآن في الحسد

## الفصل السابع في الحسد

فنقول ان الحسد احد العوارض الردية ويتولد من اجتماع البخل والشره
في النفس والمتكلمون في اصلاح الاخلاق يسمون الشرير من يلتذ بمضاعفة المضار ونفع بالناس
ويكرهون ما ينفع بنوا نفسهم وان كانوا لم يتروه ولم ينسبوا اليه كما انهم يسمون الخير من احب
الخير والنفع وقع بهواو الناس ونفعهم والحسد شر من البخل لان البخيل انما لا يحب ولا
يريد ان ينيل احدا شيئا مما يملكه ويجوده والحسود يحب الا ينيل احد احدا خيرا بغيره

في اليوم الا ما ملكه وهو دائم من لدن آدم الى الحين عظيم الاذى له ولو تمهد وقع به ان يتأمل العاقل
الحسد فانه سيجد له من جهة الشريعة حظا وافرا اذ الحسود متهم بانه كاره لما وقع
بوفاق من لم يتره ولم يسئ اليه وهذا شطر من جهة الشريعة والشرع فمستحق للغضب من
البارئ عز وجل ومن الناس اما من البارئ فلانه مضاد له في ارادته اذ هو عز اسمه
المفضل على الكل المريد الخير للكل واما من الناس فلانه مبغض ظالم له فان من احب
وقوع المكروه بانسان ما او لم يحب وصول الخير اليه مبغض له فان كان هذا الانسان
لم يتره ولم يسئ اليه فانه مع ذلك ظالم له وايضا فان الحسود لم ينل عن الحاسد شيئا
مما هو في يده ولا منعه عن بلوغ شيء كان يقدر عليه ولا اشتغل به على شيء من امره واذا
كان كذلك فما هو عند الحسود الا بمنزلة سائر من الاخرين وبلغ ابعدهم من الدار الغائبين
عن الحاسد فكيف لا يحسد من بالهند والصين فان كان لا يحسدهم من اجل غيبتهم عنه
فليتصورهم باحوالهم وما يتقلبون فيه من نعيم فان كان حسدهم مثل الحاضر الا بالمثال
من حضرته اذ كانوا بمنزلة الغائب عنه في انهم لم يسلبوه شيئا مما في يده ولا منعوه بلوغ
شيء كان يقدر عليه ولا استعانوا على امر من امورهم وليس بينهم وبين الغائب عنه فرق
الا في مشاهدة الحاسد لاحوالهم التي يمكن تصور مثلها من الغائب عنه وبعلم وتيقن
انهم منهم في مثل ما هم فيه وقد يغلط بعض الناس في حد الحسد حتى انهم يسمون
بالحسد قوما انهم انما يكرهون الخير لمن عليهم في اصابتهم ذلك بعض المضار
والمؤذين فليس ينبغي ان يسمى كل واحد من هؤلاء حاسدا بل ينبغي ان يسمى الحاسد مطلقا

من اغتم من خير يناله غيره من حيث لا يضره ولا ينقصه منه شيئا ويتمنى بلوغ الجهد من اغتم
من خير يناله غيره وان كان له في ذلك [illegible] حاجات المؤن والمضار فانها تحدث
في النفس عداوة بمقدارها [illegible] ومثل هذا من الحاسد لا يكون الا بين الاقرباء والمعاشر
والمعارف فاما [illegible] الغريب بما كان من اهل بلد ما فلا يكاد دون يجدون في انفسهم نراهم
لذلك [illegible] اكثر الرجال منهم فلا يكاد يتخلص ولا واحد منهم من كراهيته لذلك هذا على انه ربما
كان هذا الرجل المالك اعني البلدي اروف بهم وانظر لهم من المالك الغريب وانما يؤتى
الناس في هذا الباب من فرط محبتهم لانفسهم وذلك ان كل واحد منهم من اجل حبه
لنفسه يحب ان يكون سابقا الى المراتب المرغوب فيها غير مسبوق اليها فاذا هم راو
من كان بالامس معهم اليوم سابقا لهم متقدما عليهم اغتموا لذلك وصعب واشتد عليهم
سبقه لهم اليه ولم يروا منه تعطفه عليهم ولا احسانه اليهم لان انفسهم متعلقة بالغاية
ما صار [illegible] لهم هذا السابق لا غير لا يرضيهم سواه ولا يستريحون دونه واما المالك لهم
الغريب منهم فمن اجل انهم لم يشاهدوا حالته الاولى لا يتصورون كان سبقه لهم وفضله
عليهم فيكون ذلك اقل لغمهم واسفهم وقد ينبغي ان يرجع في مثل هذا الى العقل ويتامل
في هذا الامر ما اقول اقول انه ليس يحق للحاسد غيظه وبغضه لهذا الرجل
الغريب السابق لو توجه في المطالب به وذلك انه لم يمنع المسبوق من المبادرة الى المطلوب
وان يجعله يحظى به دونه وليس الحظ الذي ناله هذا السابق شيئا كان للحاسد فحرمه به
او احوج اليه ولا يبغضه اذا ولا يحنق عليه بل الحنق على جدته او على تراخيه فلا احدهما هو

الذي يخرمه واقتصر به عن بلوغ آماله مع انه اذا كان هذا السابق له اخا او ابن عم او قريبا او من
لو لم يتقدم لكان اصلح للحاسد وكان ادعى لخيره واتم سروره لما بينهما من وصلة الجنس وهي وصلة
طبيعية وكيدة وايضا فانه لم يكن بد من ان يكون في الناس الرؤساء والملوك والمثرون
والمكثرون ولم يكن الحاسد ممن يؤمن ويرجى ان يصير مثلهم اليه او الى من اذا صار
اليه انتفع هو به فليس للكراهية ان يتفق فيهم وجه فانه لا بد منه لانه سواء عليه
بقي فيهم او صار الى غيرهم ممن حاله في عدم الانتفاع بهم حاله ايضا فاما نقول ان
العاقل يزم بصيرته نفسه الناطقة وقوة نفسه الغضبية ونفسه البهيمية حتى
يردعها عن اصابة الاشياء اللذيذة الشهية فضلا عن المشتهى ولا لذة فيه وعنده مع ذلك
مضرة للنفس والبدن جميعا واقول ان الحسد مما لا لذة فيه وان كان فيه منه شيء فانه
اقل كثيرا من شائبه لها من اللذات وهو مضر بالنفس والجسد اما بالنفس
فلانه يذهلها ويفرق فكرها ويشغلها حتى لا تتفرغ للتصرف فيما يعود نفعه على
الجسد وعليها ولما يعرض معه للنفس من العوارض الرديئة مثل طول الحزن والهم
والفكر واما بالجسد فلانه يعرض له عند حدوث هذه الاعراض النفسانية
السهر وسوء الاغتذاء ويعقب ذلك رداءة اللون وسوء السحنة وفساد المزاج واذا
كان العاقل يزم بعقله الهوى المغري به الى الشهوات اللذيذة بعد ان يكون مما يعقب
مضرة فانه احرى بهوى لم يجتهد في محو هذا العارض عن نفسه ونسيانه والاضطراب
عنه وترك الفكر فيه اذ كان لا نفع له وايضا فان الحسد يعم الغم والمنشم من الحاسد

وذلك انه يديم همه وغمه ويذهل عقله ويعذب جسده ويوهن قوته باشغال نفسه
واصناف حسد يكون للمحسود وتشعبه عليه ما لم ذلك فسواء اي هو اولى بالشفقة
والترحم من الذي لا يجلب على صاحبه الا ضررا واي سلاح اجود واولى بالاطراح
من الذي هو جنة للعدو وجارح للحامل له ايضا فان مما يمحو الحسد عن النفس
ويسهل ويتسبب لها الاقلاع عنه ان يتامل العاقل احوال الناس في تراقيهم في المراتب
ووصولهم الى المطالب وفي احوالهم مما صار زوالها من هذين البابين ويجد السبب
فيه على ما نحن ذاكروه هاهنا فانه يشبههم منه على ازالة المحسود عند نفسه حظا فيها
عند الحاسد وان ما يتصوره من عظمها وجلالتها ونهاية غبطة المحسود وتمتعه بها
ليس كذلك وذلك ان الانسان لا يزال يستعظم الحال ويستجلها ويوده ويتمنى بلوغها
والوصول اليها ويرى بلا شك ان الذين قد نالوها وبلغوها هم في غاية الاغتباط
والاستمتاع بها حتى اذا بلغها ونالها لم يفرح ولم يسره الا مدة يسيرة بقدر ما يستقر
فيها ويتمكن منها ويتعرف بها ويكون هذه المدة عند نفسه مسعودا مغتبطا
بها حتى اذا حصلت له هذه الحالة المتمناة كان سوا تحكم كونه فيها وملكه لها
ومعرفة الناس له فيها سمت نفسه الى ما هو فوقها وتعلقت منيته بما هو اعلا
منها واستقل واستنزر حالته التي هو فيها التي قد كانت من قبل غايته وامله فصار
بين هم وخوف اما الخوف فمن الزوال عن التي نالها وحصلها واما الغم فالتي
تعذر بلوغها فلا يزال متنغصا بها زاريا عليها متعب الفكر والجسد في اعماله

الحاله

[illegible]

الحيلة للشغل عنها والترقي منها الى ما فوقها ثم كذلك يكون حاله في هذه الثانية

وفي الثالثة ان بلغها وفي كل ما نال ووصل اليه منها واذا كان الامر كذلك فحقيق على

العاقل ان لا يجهد جهدا على قليل من دنيا الا بما يستغني عنه في اقامة العيش ولا

يظن ان اصحاب الفضل فيها والاكثار منها لهم من فضل الراحة واللذة حسب ما لهم

من فضل عروض الدنيا وذلك ان هو المطلوب لهذه الحالة ودوامها يصيرون الى

ان لا يلتذوها لانها تصير عندهم بمنزلة الشيء الطبيعي الاضطراري في بقاء العيش

فتقرب من اجل ذلك التذاذهم بها من التذاذ كل ذي حال ينحط عنه المقلّ منهم وكذلك

يكون فضلهم في قلة الراحة وذلك انه من اجل انهم لا يزالون مجدين مستكثرين في الترقي

والعلو الى ما فوقهم تقل راحتهم حتى انها ربما كانت اقل من راحة من هو دونهم ولا

ربما بل هي في اكثر الاحوال دائما ابدا فاذا لاحظ العاقل هذه المعاني وتاملها اخذ

فيها بعقله طارحا لهواه علم ان الغاية التي يمكن بلوغها من لذاذة العيش وراحته هي

الكفاف وان ما فوقه من احوال المعاش متقارب في ذلك بعضها لبعض وللكفاف

بل للكفاف دائما فضل الراحة عليها فاي وجه للتجاسر الا الجهل بها واتباع

الهوى دون العقل وفيما ذكرنا ايضا في هذا الباب كفاية الفصـ[illegible]

في الغضب [illegible] ان الغضب جعل في الحيوان ليكون به انتقام من الموذي وهذا العارض

اذا افرط وجاوز حده حتى يفقد معه العقل فربما كانت نكايته في الغاضب

وابلاغه اليه اشد واكثر منها في المغضوب عليه ومن اجل ذلك ينبغي للعاقل ان يذكر

ويتذكر احوال من يدعوه الغضب الى امور مكروهة فهي في عاجل الامر وآجله
ويأخذ نفسه بتصورها في حال غضبه فان كثيرا ممن يغضب يلطم وجهه ولكم
مجلسه بذلك من الالم على نفسه اكثر مما ناله من المغضوب عليه وقد رأيت من لكم
رجلا لكمة فكسر اصابعه حتى بقي يعالجها اشهرا ولم ينل الملكوم كبير اذى
ورأيت من استشاط وصاح فنفث الدم مكانه وادى به ذلك الى السل فصار
سببا لموته وبلغنا اخبار اناس نالوا ما اليهم واولادهم ومن يعز عليهم في وقت غضبهم
بما طالت عليه ندامتهم ولم يستدركوه آخر عمرهم وقد ذكر جالينوس ان
والدته كانت تثب بفمها على القفل تعضه اذا تعسر عليها فتحه ولعمري انه ليس
بين من فقد الفكر والروية في حال غضبه وبين المجنون كثير فرق فان الانسان اذا
اكثر تذكر امثال هذه الاحوال في حال سلامته كان احرى ان يتصورها في وقت
غضبه وينبغي ان تعلم ان الذين كانت منهم هذه الاحوال القبيحة في وقت غضبهم انما
اتوا من فقدهم عقولهم في ذلك الوقت وليوطن نفسه بان لا يكون منه في وقت غضبه
فعل الا بعد الفكرة والروية فيه لئلا ينكي نفسه من حيث يروم انكاء غيره ولا
يشارك البهائم في اطلاق الفعل عن غير روية وينبغي ان يكون في وقت المعاقبة
بريئا من اربع خصال الكبر والبغض للمعاقب ومن ضدي هذين فان الاولين يدعوان
الى ان يكون الانتقام والمعاقبة مجاوزين لمقدار الجناية والاخرين الحلم يكونا مقصرين
عنه فاذا اخطر العاقل بباله هذه المعاني وادمن هواه باتباعها كان غضبه وانتقامه

بغدر عدل وأمن ان يعود عليه منه مكروه في نفسه او في جسده في عاجل امره
وآجله. الفصل التاسع في الكذب وهو من العوارض
الردية التي يدعو اليها الهوى وذلك ان الانسان لما كان يحب التكبر والتزايد
من جميع الجهات وعلى كل الاحوال يحب ان يكون ابداً هو المخبر المعلم لما في ذلك
من الفضل له على المخبر المعلم وقد علمنا انه ينبغي للعاقل ان لا يطلق هواه وما يخاف ان
يجلب عليه من بعدهما الماً وندامة ونجد الكذب يجلب على صاحبه ذلك لان المؤثر
للكذب المكثر منه لا يكاد يخطئه الفضيحة ولا يسلم منه اما لما فضيحة يكون منه
لسهو ونسيان يحدثان له واما لما لعلم من يحدثه ولاطلاعه من حديثه ذلك على خلاف ما
ذكر وليس يصيب الكذاب من الالتذاذ والاستمتاع بكذبه ولو كان عمره كله ما
يقارب فضلاً عن ان يوازن ما يدفع اليه ولو مرة واحدة في عمره كله من الخجل
والاستحياء عند افتضاحه واحتقار الناس واستصغارهم وتسفيههم وتزيدهم له
وقلة سكونهم اليه وثقتهم به ان كان ممن له عند نفسه مقدار ولم يكن في غاية الخسة والدناءة
فان مثل هذا لا ينبغي ان يعد في الناس فضلاً عن ان يقصد بكلامه يطمع به في اصلاحه ومن
اجل ان اسباب الفضيحة في هذا المعنى ربما تأخر كثيراً ما ويغتر الجاهل بذلك الا ان
العاقل لا يؤثر طمعه فيما يخاف ولا يأمن معه الفضيحة بل يستظهر ويأخذ بالحزم
في ذلك واقول ان الاخبار بما لا حقيقة له نوعان فنوع يقصد منه المخبر الى امر
جميل مستحسن يكون عند كشفه عذراً واضحاً نافعاً موجباً للشوق ذلك المخبر على ما

سيق اليه وان لم تكن حقيقته كذلك مثال ذلك ان رجلاً علم من ملك ما انه
مزمع على قتل صاحب له في يوم غد وانه متى انقضى يوم غد ظهر الملك على امر يوجب
ان لا يعاقب صاحبه فجاء الى صاحبه هذا فاخبره انه قد استخفى في منزله كنزاً وانه يحتاج
الى معاونته عليه يوم غد فاخذه الى منزله ولم يزل يومه ذلك يعلله حتى يكده
بالحفر والبحث عن ذلك الكنز حتى اذا انقضى اليوم وظهر الملك على ما ظهر عليه
ترك حبسه به امر على حقيقته فهو وان فيه الرجل وان كان قد خبره بما لا حقيقة
له فليس في ذلك بمذموم ولا عند تكشف الخبر على خلاف ما حكاه منتقص اذ كان قد قصد
به الى امر جميل نافع للمخبر فهذا وما اشبهه ونحاه من الاخبار بما لا حقيقة له لا يعقب
صاحبه نقيصة ولا مذمة بل شكراً وتجميلاً واما النوع الثاني المذموم لهذا الغرض ففي
تكشفه الفضيحة والمذمة اما الفضيحة فاذا لم يكن على المخبر من ذلك مضرة مثل رجل حكى
لصاحبه انه عاين بمدينة كذا وكذا حيواناً او جوهراً او نباتاً من حاله وقصته كذا
وكذا مما لا حقيقة له ولا يقصد الكذابون به الا التعجب الناس به فقط واما المذمة فاذا
جلب على المخبر مع ذلك مضرة كرجل حكى لصاحبه عن ملك بلدة ما شاعه رغبة في
قربه وتوقاناً اليه وحقق في نفسه انه ان احتمل اليه وسار نحوه نال منه مكان كذا
وكذا ومرتبة كذا وكذا وانما فعل ذلك لينال شيئاً مما خلفه حتى اذا تعنى
صاحبه وتحمل واجتهد فورد على ذلك لم يجد لشيء من ذلك حقيقة ووجد حمنا
منغصاً عليه فاني عليه نفسه على ان الاولى ان يسمى كذاباً ويجتنب ويحترس منه

كذب لا لأمر اضطره إليه ولا لمطلب عظيم نال به فإن من استحسن الكذب
وأقدم عليه لأغراض دنية خسيسة كان أحرى وأولى به عند الأغراض العظيمة الجليلة

فصل في البخل

العارض إن هذا العارض ليس ممكنا أن نقول إنه من عوارض
الهوى بإطلاق وذلك أنا نجد قوما يدعوهم إلى الإمساك والتقصير عما في أيديهم فرط
خوفهم من الفقر وبعد نظرهم في العواقب وشدة أخذهم بالحزم في الأشياء المعدة
للنكبات والنوائب ونجد آخرين يلتذون الإمساك لنفسه لا لشيء آخر ونجد
الصبيان الذين لم تستحكم فيهم الروية والفطرة من يسمح بما معه لقرنائه من الصبيان
ونجد منهم من يحابيه ومن أجل ذلك ينبغي أن يقصد إلى مقاومة ما كان من هذا
العارض عن الهوى فقط وهو الذي إذا سئل صاحبه عن العلة والسبب في إمساكه
لم يجد في ذلك حجة بينة مقبولة بين عذر واضح لكن يكون جوابه ملفقا
مرقعا مخلطا وقد سألت مرة رجلا من المتمسكين عن السبب الداعي له إلى ذلك
فأجابني بأجوبة من نحو ما ذكرت وجعلت أبين له فسادها وأنه ليس مما
أعتد به شيء يوجب مقدار ما عليه من الإمساك وذلك أني لم أنبهه أن
يجود من ماله بما يتبين عليه فضلا عما يجحف أو يحطه عن رتبة غناه فكان آخر
جوابه أن قال هكذا أحب وهكذا أشتهي فأعلمته حينئذ أنه قد حاد عن حكم
العقل إلى الهوى إذ كان ما يعتل به ليس بقادح في الحالة العاجلة التي هو عليها ولا
في الحزم والوثيقة والنظر في العاقبة فهذا المقدار من هذا العارض هو الذي ينبغي

ان ينالهم ولا نفاق الهوى عليه وهو العقل بما لا يؤثر في الحالة الحاضرة اخطارا طائلا
فما يرام بلوغه من بعد بالمال ضعفا وعجزا فاما من كان له عذر بين في انه يمنعه
احد هذين البابين او من كليهما فليس ما عرض له من الامساك عن الهوى بل عن العمل
والروية فلا ينبغي ان يبرأ عنه بل يوتد ويثبت عليه وليس كل ممسك يسوغ له ان
يحتج بالباب الثاني من هذين البابين وذلك ان من كان من الناس ايسا من ان يبلغ
رتبة اعلا واجل من التي هو فيها كما كان في اواخر عمره او في اقصى المراتب التي يمكن
ان يبلغها مثله فليس لاحتجاجه بالباب الثاني من هذين البابين وجه البتة.

الفصل الحادي عشر في الفكر والهم. ان هذين العرضين وان كانا عرضين عقليين فان فرطهما
مما يجلب من الالم والاذى ما ليس في اقعادنا عن مطالبنا وقطعنا دونها بدون
تقصيرنا على ما ذكرنا قبل حيث ذكرنا افراط فعل النفس الناطقة ولذلك
ينبغي ان يبح المجتهد منهما بان يبذل له من اللهو والسرور واللذة بقدر ما يبلغ
له ما يصلحه ويحفظ عليه صحته لان لا يحزن ويتهد ويقطع بنا دون قصدنا ومن
اجل اختلاف طبايع الناس وعاداتهم اختلف مقادير احتمال الفكر والهم منهم فبعض
يحتمل الكثير منهما من غير ان يضر ذلك به وبعض لا يحتمل وينبغي ان يتفقد ذلك ويتدارك
قبل ان يعظم وان يتدرج الى الازدياد منه ما امكن فان العادة تعين على ذلك وتقوي
عليه وبالجملة فانه ينبغي ان يكون تسلينا واصابتنا اللهو والسرور واللذة لا لها
بل لكي نتزيد ونقوى بها على العود في فكرنا وهمنا اللذين بهما نبلغ مطالبنا وانه كما

ان قصد للرجل الشاب في اعلاف دابته ليس الى ان يسلبها لاتبها بل لكي يقوى بها على بلوغ مكانه ومستقره ولذلك ينبغي ان يكون حالنا في ابتنا مالمصالح اجسادنا فانا اذا فعلنا ذلك وقدرناه هذا التقدير بلغنا مطالبنا في ... او قارب التي يمكن في مثلها بلوغه ولم نكن كالذي اهلك راحلته قبل بلوغ ارضه التي يأتيها بالحمل عليها واكرهها ولا كان شغل باتيانها ... حتى فاته الوقت الذي كان ينبغي ان يكون قد وصل فيه الى موضعه ومستقره وسنأتي في ذلك بمثل اخر ونقول ان رجلا احب علم الفلسفة واثرها حتى جعلها همه وشغله بها فكره ثم رام ان يبلغ ما بلغ سقراطيس وفلاطن وارسطو وثاوفرسطس واوذيمس واخروسبس وثامسطس واسكندر ومن في مدة سنة مثلا فادام الفكر والنظر وافاق التعب والراحة وما يتبع ذلك ضرورة مع دوام السهر اقول ان هذا الرجل يفضي الى الوسواس والماليخوليا والى الدق والذبول قبل مضي هذه المدة وقبل ان يقارب هولاء الذين ذكرناهم ونقول ان رجلا اخر احب ايضا اشتغالا بعلم الفلسفة الا انه انما ينظر فيها في الوقت بعد الوقت اذا فرغ من اشتغاله ... لذاته وشهواته فاذا عرض له ادنى شغل او تحركت فيه ادنى حركة ترك النظر وعاد فيما كان فيه اولا اقول ان هذا لا يستكمل علم الفلسفة في عمره ولا يقارب ذلك بل لا يبدأ به فقد عدم هذان الرجلان مطلوبهما احدهما من جهة الافراط والاخر من جهة التقصير ومن اجل ذلك ينبغي لنا ان نعتدل في فكرنا وهمنا التي نروم بها بلوغ مطلوبنا لنبلغها ولا نعدمها من قبل تقصير ولا افراط الفضا...

الثاني عشر في دفع الغم ان الهوى اذا تصور بالعقل مقدار التوافق المحبوب عرض

منها الغم ويحتاج في بيان ان الغم عرض عقلي او هوائي الى كلام له فضل طول ودقة وينبغي

مما في اول الكتاب ان لا نتعلق فيه من الكلام الا بما لا بد منه في غرضه الذي اجرينا

نه اليه ومن قبل ذلك نتجاوز الكلام في هذه المعاني ونصير الى ما هو المقصود المطلوب

بكتابنا هذا على انه قد يمكن من كان به ادنى مسكة من علم الفلسفة ان يستنبط ويستخرج

هذا المعنى من الرسم الذي رسمنا به الغم في اول هذا الكلام الا انا نحن ندع ذلك ونتجاوزه

الى ما هو المطلوب بهذا الكتاب فاقول انه لما كان الغم يكد بالفكر والعقل

ويؤذي النفس والجسد حق لنا ان نحتال للعلم فيه ودفعه والتقليل منه والتضعيف له

ما امكن وذلك يكون من وجهين احدهما بالاحتراس منه قبل حدوثه لان لا يحدث

او يكون ما يحدث منه اقل ما يمكن والآخر بدفع ما قد حدث ونفيه اما كله واما الاكثر

ما يمكن منه والتقدم والتحفظ لئلا يحدث او يقل ويضعف ما يحدث منه يكون

منها من هذه المعاني التي انا ذاكرها ان شاء الله فاقول انه لما كانت المواد التي منها

تتولد الغموم انما هي فقد المحبوب ولا يمكن ان لا تفقد هذه المحبوبات بتة لتداول الناس

فاكثروا الكون والفساد عليها وجب ان يكون اكثر الناس واشدهم غما من كانت

محبوباته اكثر عددا وكان لها اشد حبا واقل الناس غما من كانت حالته بالضد من

ذلك فقد ينبغي اذا للعاقل ان يقطع مواد الغم عنه ولا يحوج ونفسه بما يمكن ما دامت

موجودة من المحبوبات [illegible] ويتصور المرارة المتجرعة عند فقدها فلن ما قال

لها أشعر عند فقد نعم فأمن خوفاً وافتقادها المحبوبات لذاذة شوق من [illegible]

[illegible] مستعجلة ما فليس من أعم بجماع فدات المحزن في المتوفى هذا كان وإن [illegible] قبل له

بالمخاف الوقوع منه وذلك أنه ليس اغتمام من لا ولد له بأن لا ولد له كغمّ من أصيب

بولده هذا وإن كان هذا الرجل ممن يغتم بأن لا يكون له ولد فضلاً عن غيره ممن لا يبالي ولا يرتفع

بذلك ولا يغتم له البتة ولا يغتم من لا معشوق له بأن لا معشوق له كغم من فقد معشوقه

وقد يحكى عن بعض الفلاسفة أنه قيل له لو اتخذت ولداً فقال أنا من الشغل في إصلاح جسدي

هذا ونفسي هذه في مؤن وغموم لا قوام لي بها فكيف أضم وأقرن إليها مثلها. وسمعت

امرأة عاقلة تقول إنها عاينت يوماً امرأة شديدة التحرق على ولدها لمصيبة به

وإنها توقت الدنو من زوجها خوفاً من أن ترزق ولداً تبتلي فيه بمثل بلائها. وإن كان

وجود المحبوب موافقاً ملائماً للطبيعة وفقده مخالفاً لها صار ما يجتني من ألم فقد

المحبوب ما لا يحتمل من لذة وجوده. ولذلك صار الإنسان يكون صحيحاً مدة طويلة

فلا يحس لصحته لذة فإن اعتل بعض أعضائه أحس على المكان منه بألم شديد. فكذا

المحبوبات كلها عند الإنسان إذا وجدها وطالت صحبتها له في سقوط لذة وجودها

عنه ما دامت موجودة وحصول شدة ألم فقدها عليه إذا فقدها. ومن أجل هذا

لو أن رجلاً استمتع دهراً طويلاً بأهل أو ولد ونفيس ثم بلي بفقدها لأحس من الألم

بذلك في يوم واحد وساعة واحدة ما يفضل ويربي على لذة أيام تمتعه بهما

وذلك أن الطبيعة تحسب وتعد ذلك الاستمتاع الطويل كله حقاً واجباً لها نعد

دون جمعها وذلك انها لا تخلو في تلك الحالة ايضا من اشتغال ما هي فيه ووجب الزيادة منه

دائما بلا نهاية حبا منها للذة واشتياقا اليها واذا كان له سبب هذا المعنى ان يكون الملتذ و بالاستمتاع

من المحبوبات في حال وجودها مغمورا منغمسا مستغفلا مغفلا والتحرق والتلهف

عند فقدها متبينا مستنكرا مولما مبلغا فما الرأي الا طرحها بتة والاشتغال منها

لعدم او نقل عن أوقها الردية الجالبة الغموم المؤدية الى المصيبة فهذه اعلا المراتب في هذا

الباب واحسمها لمواد الغموم ويتلوه في ذلك ان يتمثل الرجل ويتصور فقد محبوباته

وتغيبها في نفسه ووهمه ويعلم انها اشياء ما يمكن ان تبقى وتدوم بحالها ولا يخلو من ذكر

ذلك منها واخطاره ذلك بباله فيها ونصحح العزم وشدة الجلد متى حدث ذلك بها فان

ذلك تقوية وتدريج ورياضة وتقوية للنفس على قلة الجزع عند حدوث المصائب لقلة

ما كان من اعتياده وثقته وتركونه الى بقاء محبوباته في حال وجودها ولكثرة ما تمثل للنفس

عدمها وانها تتصور المصائب قبل حدوثها وفي مثل هذا المعنى يقول الشاعر

يمثل ذو العقل في نفسه مصائبه قبل ان تنزلا فان نزلت بغتة لم ترعه لما كان في نفسه مثلا

رأى الامر يفضي الى آخر فصير آخره اولا فان كان الانسان في غاية الغشاوة وشدة

الميل مع الهوى واللذة لا يتمكن من نفسه باستعمال شيء من هذين البابين فليس الا ان يحتال

ان لا يفرد من محبوباته بواحدة وينزلها منزلة ما لا بد منه وما ليس غيره بل يقرن اليها

لا بعد منها ما ينوب او يقارب ان ينوب عن مقصوده ان فقد منها فانه بهذا الوجه يمكن

ان يتخطى [illegible] في وجه فقد منها فهذه جملة ما يحترس به من كون الغموم ووقوعها

[illegible] الانسان [illegible] ولو تقدم الحزم في نفسه لكان الصبر عند البلاء

فأما ما لا بد نقع به او نفعل منه اذا كان وقع فانا قابلون فيه مثل أن نقول أن العاقل
اذا تفقد ونظر فيما يعتوره الكون والفساد من هذا العالم ورأى أن عنصره عنصر مستحيل متحلل
شيئاً لا ثبات لشيء منه ولا دوام له لما شخصيته بل كل منها زائل دائر مستحيل فاشد
مستحيل لم ينبغي له أن يستنكر ويستفظع ما سلب منها ويجزع بها ما لحقت عليه من بعد
مدة بقائها له فضلاً وما استمتع وملك ربحاً اذ كان فانياً وهاذ زوالها قبل ذلك ممكنا
ولا يعظم ويكثر ذلك عليه وقت كونه اذا كان ذلك شيء لا بد أن يعرض فيها فانه من
من احب واراد منها بقاها فقد اراد ما لا يمكن وجوده لها ومن احب وجود ما لا يمكن
وجوده كان جاهلا ولذلك الغم الى نفسه وما بلا من عقله الى هواه وايضا فان فقد الاشيا
التي ليست باضطراره في بقا الحياه ليس يدوم الغم بها والحزن عليها لكن يسرع منها
النقل وعنها التقلب ويعقب ذلك السلو عنها والنسيان لها فيرجع الى عيشه
ويعود الحالة الى ما كان عليه قبل المصيبة فكم قد راينا ممن اصيب بعظيم المصائب
وفادحها فعاد راجعا الى ما لم يزل عليه قبل مصابه متلذذا بعيشه مغتبطا بحاله
فلذلك ينبغي للعاقل ان يتذكر المتفكر حال المصيبة بما يؤوب ويرجع اليه من
هذه الحالة ويعرضها عليه ويسوقها اليه ويطلب ما يشغل ويلهي بأكثر ما يمكن لم
يسرع الخروج منها الى هذه الحالة وايضا فان يتذكر كثرة المشاركين له في المصائب
وانه لا يكاد يعرى منها احد وتذكر اتلهم بعد واتوا سلوا بهم وحالته وسلوات
نفسه عن المصائب ان كانت تقدمت له ما يخفف ويسليه علاج بالهم ويضا

والمتمثل من أكثر الناس وأشدهم غما من كانت محبوباته أكثر إذ كان له استشعار فقد
كل واحد بعينه منها إلا وقد يمر من الغم على مقداره ما يوجب المس من هم دائم وخوف
غالبة متسلط ومحزون وجلد على ما حدث منها بعد فقد جزء فقدها شيئا وإن كان الهوى
لذلك كارها واكتسب راحة وإن كان مبدأها مرا وفي مثل هذا المعنى يقول الشاعر ۝
لعمري لئن كنا فقدناك سيدا وكهفا لقد طال التحزن والجزع ۝ لقد جر نفعا فقدنا لك أننا أمنا
على كل الرزايا من الهلع ۝ وفي مثله أيضا ۝ كنت السواد لمقلتي يبكي عليك الناظر ۝
من شاء بعدك فليمت فعليك كنت أحاذر ۝ فأما ما يعتصم به المؤثر لاتباع ما يدعوه إليه
عقله الراغب عما يدعوه إليه هواه التام المذكية والضبط لنفسه من الغم فواحدة هي
أن العاقل الكامل لا يختار المقام على حالة يضره ومن أجل ذلك يبادر إلى النظر في سبب الغم
الوارد عليه فإن كان مما يمكن دفعه وإزالته جعل بدل الاغتمام فكرا في الحيلة لدفع ذلك
السبب وإزالته وإن كان مما لا يمكن ذلك فيه أضرب على المكان في التلهي عنه والتناسي
له وعمل في محوه عن فكره وإخراجه عن نفسه وذلك أن الذي يدعو إلى المقام على
الاغتمام في هذه الحالة الهوى لا العقل إذ العقل يدعو إلى ما جلب نفعا عاجلا أو آجلا
وكان الاغتمام مما لا يدرك فيه منفعة ولا عليه منه ضرر عاجل يؤدي إلى ضرر آجل فقمنا
عن أن يكون نافعا وهو الرجل أعني الرجل العاقل الذي لا يتبع إلا ما دعا إليه العقل ولا
يقيم إلا على ما المقول له المقام عليه مكتسب وعذر واضح ولا يتبع الهوى ولا ينقاد لما
دعاه على خلاف ذلك

## الفصل الثالث عشر في الشره ۝

إن الشره

والتهم من العوارض الرديه الحادثه من بعد بلاتم والمضرة وذلك انه ليس من المصلحه يحمل

الامتلا استمصاص الناس له واستمرا الطعام بالمكن يطرحه مع ذلك في سوء الهضم الى

ضروب من الامراض الرديه جدا وتولد عن قوة النفس الشهوانيه اذا اضمر لها وساعدها

على النفس الناطقه التي هي قليله الحيا كان معها [illegible] ظاهره [illegible] فالضرب من انواع

الهوى يدعو اليه ويحمل عليه تصورا اشتهاء [illegible] ثم وقد بلغني ان غلام السرخسي

اقبل يوما على [illegible] حتى اذا اضلع وتملى منها فلما

لم يمكنه معه تناول شي بته اخذ في [illegible] فسأل عن سبب ذلك به فقال ان ذلك انه

زعم انه لا يقدر على اكل شي مما هو بين يديه [illegible] وقد كان رجل بمدينة السلام يأكل معي من

رطب كثير كان بين ايدينا فامسكت انا بعد تناولي منه مقدارا معتدلا وامعن هو حتى

قارب ان ياتي على جميعه فسالته بعد امتلائه وامساكه عنه وذلك اني رايته يحرك فا

نحو ما ذهب من بين ايدينا منه هل اشتهت نفسه وسكنت شهوته فقال لي ما كنت احب

الا ان اكون في حالتي الاولى وان يكون هذا الطبق انما قدم الينا الان فقلت له فاذا كان

لم تجر الاشتهاء ومضضه لم ينقطع عنك ولا في هذه الحاله فما كان الصواب الا

الامساك قبل التملي لتربح ما انت فيه الان من الم الثقل والتمدد بالامتلا ولا تامن

ان تصير اليه من سوء الهضم الذي يجلب عليك من الامراض ما يكون تالمك به اكثر

من التلذذ بما اصبت مما نلته اضعافا كثيرة فرايته [illegible] معنى هذا الكلام ونجع

فيه وابلغ اليه ولعمري ان هذا الكلام ونحوه ينفع من لم يكن مرتاضا بالرياضات

الفلاسفة اكثر ما يمنع الاحتجاجات المبنية على الاصول الفلسفية في ذلك لان يعتقد
ان النفس الشهوانية انما قرنت الى الناطقة لينال بها هذا الجسم الذي هو للنفس الناطقة بمنزلة
داية والة يبقى به مدة اكتساب النفس الناطقة المعرفة بهذا العالم فتقمع النفس الشهوانية
ومنعها من الاصابة من الغذاء فوق الكفاف لذا كان يرى ان الغرض والقصد لا يعتد في الخلقة
سوى الا لذي البقاء الذي لا يمكن ان يكون الا به وذلك كما يحكى عن بعض الفلاسفة انه كان
ياكل مع بعض الاحداث ممن لا رياضة له فاستقل ذلك الحدث اكل ذلك الفيلسوف
وجعل يتعجب منه وقال له في بعض كلامه لو كان زيي من الغذاء مثل زيك لم ابل ان
لا اعيش وقال له الفيلسوف اجل يا بني انما انا آكل لابقى وانت تريد ان تبقى لتاكل فاما
من لا يرى ان عليه في التلذذ والاستكثار من الغذاء باسا في مذهبه ورايه فانما ينبغي ان
يدفع عن ذلك بالكلام في الموازنة بين اللذة المصابة من ذلك بالالم المعقب له كما ذكرنا
قبل ونقول ايضا انه اذا كان يقطع الطعم المستلذ عن المتطعم ما لا بد منه فقد ينبغي
للعاقل ان يسام من ذلك قبل الحال التي لا يامن معها عاقبة مذمومة وذلك انه ان لم يفعل
ذلك عسر ولم يرح اما عسر فانه يمنع بعض النفس الالم والشهوة واما انه لم يرح فلان يقتضي
انقطاع لذة المتطعم عنه قائمة على حال فمتى لم يخف عن هذا دما الا الحرص فليعلم انه قد
ترك عقله لهواه وانما ان للشره والنهم ضراوة واستكلابا شديدا ومتى اهمل وامرح
قوي ذلك منه وعسر نزوع النفس عنه ومتى ردع وقمع وهو ذليل وضعف على الايام
حتى يفقد البتة

## الفصل الرابع عشر في الشكر

ان ادمان الشكر

ومواتيه احد العوارض الرديه المودي بصاحبه الى المهالك والبلايا والى الاسقام الجمة
وذلك ان المفرط السكر مشرف في وقته ذلك على السكته والاختناق وعلى امتلا
بطني القلب الجالب للموت فجاة وعلى انفجار الشرايين التي في الدماغ وعلى التردي والسقوط
في الاغوار والابار واما من بعد فعلى الحميات الحاده والاورام الدمويه والصفراويه في
الاحشا والاعضا الرئيسه وعلى الرعشه والفالج ولا سيما ان كان ضعيف العصب هذا
الى سايرما يجلب عليه من فقد العقل وهتك الستر واظهار السر والقعود به عن ادراك
جل المطالب الدينيه والدنياويه حتى انه لا يكاد ان يظفر منها بمامول ولا يبلغ منها
حظوه بل لا يزال فيها منحطا متسفلا وفي هذا المعنى يقول الشاعر ۝ متى تنل الخيرات
او تستطيعها ولو كانت الخيرات منك على قتب ۝ اذا بت سكرانا واصبحت مثقلا خمارا وعاودت
الشراب مع الظهر ۝ وبالجمله فان الشراب من اعظم مواد الهوى واكبر افات العقل وذلك
انه يقوي النفسين اعني الشهوانيه والغضبيه ويشحذ قواهما حتى يطالبا بالمبادره الى ما
يحبانه مطالبه حثيثه قويه ويوهن النفس الناطقه ويبلد قواها حتى لا يكاد يستقصي
الفكر والرويه بل تسرع العزيمه وتطلق الافعال قبل احكام الصريمه ويسلس انقيادها
للنفس الشهوانيه حتى لا تكاد تمانعها ولا تابى عليها وهذه مقارفه النطق والدخول
في البهيميه ومن اجل ذلك ينبغي للعاقل ان يحله هذا المحل وينزله هذه المنزله ويحذره حذر
من يريد ان يسلب اجل عقده وانفسها فان نال منه شيئا ما ففي حال حفظه الفكر والمهله
وعموضها اياه وعلى ان لا يكون قصده وغرضه فيه ايثار اللذه واتباعها وفي مطاولتها بل

نعم الفضل منها والاسراف فيها الذي لا يؤمن معه سوء الحال وفساد المزاج وينبغي ان نذكر في هذا الموضع وامثاله ما بيناه في باب قمع الهوى ونقتصر على تلك الجمل والجوامع والاصول للاستغناء عن اعادة ذكرها وتكريرها ولا سيما قولنا ان الادمان والمثابرة على اللذات يسقط الالتذاذ بها ويجعلها بمنزلة الشيء الاضطراري في بقاء الحياة فان هذا المعنى يكاد ان يكون في لذة السكر اوكد منه في سائر اللذات وذلك ان السكران يصير بحالة لا يرى العيش الا مع السكر ويكون حاله في الصحو عنده كحال من قد لزمته هموم اضطرته وايضا فان مضرة السكر ليست بدون مضرة الشره بل اكثر منها كثيرا وبحسب ذلك ينبغي ان يكون سرعة تلافيه وشدة الزم والمنع منه وقد يحتاج الى الشراب ضرورة في دفع الهم في المواضع التي يحتاج فيها الى فضل من الانبساط ومن الجرأة والاقدام والتهور وينبغي ان يحذر ولا يقرب البتة في المواضع التي يحتاج فيها الى فضل فكرة وتبين وتثبت

**الفصل الخامس عشر في الافراط في الجماع** ان هذا ايضا احد الاعراض الردية التي يدعو اليه ويحمل عليه اتباع الهوى وايثار اللذات الجالبة على صاحبها ضروبا من البلايا والاسقام الردية وذلك انه يضعف البصر وينهك البدن ويخلقه ويسرع بالشيخوخة والهرم والذبول ويضر بالدماغ والعصب ويسقط القوة ويوهنها الى امراض اخر كثيرة يطول ذكرها ولها مضرة شديدة كمضرة سائر الملاذ بل اقوى واشد منها بحسب ما يتذكر الانسان من فضل لذته عليها ومع ذلك فان الاكثار من الباه يوسع اوعية المني ويجلب اليها مادة كثيرا اكثر من اجل ذلك

يولد الجني فيها ويزداد الشهوة والشوق اليه وتضاعف وبالضد من ذلك فعل الاقلال منه والامساك عنه حفظ على الجسد الرطوبة الاصلية الخاصية بجوهر الاعضا فيطول مدة النمو والنشو ويبطي الشيخوخة والجفاف والنحل والهرم وضبنوا وعسر ولا يستجلب المواد فيقل تولدها فيها ويضعف الانتشار وينقص الذكر ويسقط الشهوة ويعدم شدة حنينها وتطالبها به ولذلك ينبغي للعاقل ان يروم نفسه عنه ومنعها منه ويجاهدها على ذلك لكيلا تغرى به ويضرا عليه فيصير في حالة بعسر او لا يمكن صدها عنه ومنعها منه ويذكر ويخطر بباله جميع ما ذكرناه في ذم الهوى ومنعه شيما ما ذكرناه في باب الشره من ثبوت مقتض الشهوة وتمضيها وحنينها ومطالبتها مع النيل من المشتهى والبلوغ منه غاية ما في وسع ذلك فان هذا المعنى في اللازم لمطا بالجماع اوكد واظهر منه في سائر اللذات لما يتصور من فضل لذاذته على سائرها فالنفس ولا سيما المهملة المرخة الغير المودبة التي تسميها الفلاسفة غير مفطوم لا تشفه عنها الادمان للباه شهوته والاستكثار من السراري والتشوق والنزوع الى غيرهن وكل ذلك ليس يمكن ان يمتر بلا نهاية ولا بد ان يملي ويحرق فقد التلذذ بالمشتهى وريضابه وتفاني وبكا بدالم عدمه مع ثبوت النزوع اليه والباعث عليه اما لعوز من المال والمكنة واما الضعف وعجز في الطبع والبنية اذ ليس يمكن فيها ان ينال من المشتهى المفرد الذي تطالب الشهوة به وتدعو اليه كحالة الرجلين المذكورين في باب الشره واذا كان الامر على هذا فليس الصواب الا نقد بهم هذا المعنى اذ كان لا بد من وقوعه ومقاساته

أعني هذا الالتذاذ بالمشتهى مع قيام الباعث عليه والداعي إليه قبل الإمعان فيه والاستكثار
منه لمن يؤمن عواقبه الرديئة ونتائج ضراوته واستكلابه وشدة حثه ومطالبته فأقول أن
هذه اللذة من أولى اللذات وأحقها بالاطراح وذلك أنها ليست اضطرارية في بقاء العيش
كالمطعم والمشرب وليس في تركها مضار يحسون كألم الجوع والعطش وفي دوام
فيها والإكثار منها هرم البدن وهدمه ولأن الانقياد للداعي إليها والمرون معه يقوي غلبة
الهوى وطمس العقل الذي يجب على العاقل أن يأنف منه ويرفع نفسه ولا يتشبه فيه
بالفحولة من التيوس والحمير وسائر البهائم التي ليست معها روية ولا نظر في العاقبة
وأيضا فإن استقباح جل الناس وجمهورهم لهذا الشيء واستخفائهم له واحتفالهم وسترهم
ما يأتونه منه يوجب أنه أمر مكروه عند النفس الناطقة وذلك أن الإجماع على
استقباحه لا يخلو من أن يكون إما بفطرة الغريزة والبديهة وإما بالتأديب وعلى
أي الوجهين كان فقد وجب أن يكون شيئا رديئا في نفسه وذلك أنه قد قيل في
القوانين البرهانية أن الآراء التي لا ينبغي أن يشك في صحتها هي ما أجمع عليها كل الناس
أو أكثرهم وأحكمهم وليس ينبغي لنا أن ننهمك في إتيان الشيء الشنيع القبيح بل الواجب
علينا أن ندعه البتة فإن كان ولا بد فليكن الذي نأتي منه أقل ما يمكن مع الاستحياء
واللوم لأنفسنا عليه وإلا كنا مائلين عن العقل إلى الهوى وتاركين له وصاحب
هذه الحال أخس عند العقلاء وأطوع للهوى من البهائم لإيثاره ما دعا إليه الهوى
وانقياده له مع إشراف العقل به على ما في ذلك عليه وزجره له عنه والبهيمة إنما

استنادا لما في الطباع من غير زاجر لها ولا مشرف يقف على ما يغلبها فيه

السادس عشر في الولع والعبث والمذهب ليس الخلاص في ترك هذين اعني العبث والولع والاضراب عنهما الا الى صحة العزم على تركهما والاستحيا والانف منهما ثم اخذ النفس بتذكر ذلك في اوقات العبث والولع حتى يكون ذلك العبث والولع نفسه عنده بمنزلة الرتبة المذكورة وقد حكي عن بعض العقلاء من الملوك انه كان يولع ويعبث بشيء من حسن لحيته بجنبه وطال ادمانه وكثر قول من تقرب اليه فيه فكان السهو والغفلة بابا الى الاعادة الدهر حتى قال له بعض وزرائه ذات يوم ايها الملك جدد لهذا الامر عزيمة من عزمات اولي العقل والحزم وسنشا غضبا ثم لم يرع ابدا الى شيء من ذلك البتة فهذا الرجل انار نفسه الناطقة نفسه الغضبية بالحمية والانفة صحة العزم وتالدت النفس الناطقة حتى اثر فيها اثر قويا صار مذكرا به ومنبها عليه متى غفل عنه ولعمري ان النفس الغضبية انما جعلت لتستعين بها الناطقة على الشهوانية متى كانت شديدة النزاع قوية المجاذبة عسيرة الانقياد وانه يجب على العاقل ان يغضب وتدخله الانفة والحمية متى راى الشهوة تريد قهره وغلبته على رايه وعقله حتى يدلها ويقمعها وتقف على الكره والصغار عند حكم العقل وتحت ما علية وانه من العجب بل مما لا يمكن شيئه ان يكن من يقدر على ذم نفسه عن الشهوات مع ما لها من الدواعي والبواعث القوية بعجز عليه فيهما من الولع والعبث واللبس فيهما كبير شهوة ولا لذة واكثر ما يحتاج في هذا الامر الى التذكر والتفقد

لانه انما يكون في اكثر الاحوال مع النهوة والغفلة فاما المذهب فانه مما يحتاج فيه

الى كلام يتبين به انه ... واي لا عقلي وسنقول في ذلك قولاً وجيزاً مختصراً

اقول ان النظافه والطهاره انما ينبغي ان يعتبر بالحواس لا بالقياس ويجري الامر فيهما بحسب

ما تبلغه الاحساس لا بحسب ما يبلغه الوهم فما فات الحواس ان تدرك منه نجاسة

سميناه طاهراً وما فاتها ان تدرك منه قذراً سميناه نظيفاً من اجل انا نقصد هذين

ونريدهما في الطهارة والنظافة اما للدين واما للنفس ولسنا نضر بذلك ولا في واحد من

هذين المعنيين ما فات الحواس قلته من الشي النجس والشي القذر وذلك ان الدين قد

اطلق الصلاة في الثوب الذي ما سته ارجل الذباب الواقعة على القذر والعذرة والتطهر

بالما الجاري ولو علمنا انه ما بال فيه وبالراكد في البركة العظيمة ولو علمنا ان

فيه قطرة من دم او خمر ولسنا نضر بذلك ايضا في النفس وذلك ان ما فات حواسنا

لم نشعر به وما لم نشعر به لم نخش منه انفسنا ولم تخش منه انفسنا فليس في نفوسنا

منه معنى البته فليس نضر بنا اذا الشي النجس ولا الشي القذر اذا كان مستغرقا فائت

الفكرة البته ولا ينبغي ان نفكر فيه ولا نخطر وجوده لنا على بال فكان نحن ذهبنا نطلب

الطهارة والنظافة على التحقيق والتدقيق وجعلناه وهمنا لا نجد سبيلاً

الى شي طاهر ولا الى شي نظيف على هذا الحكم وذلك ان الاشيا التي تستعملها البشر

لما مون عليها هذه النابتة لها ووقوع جيف السباع والهوام والوحوش وسائر

الحيوان واذلالها وابوالها فيها وان نحن استكثرنا من افاضته وصببناه ... من ان

يكون

عاشر كراس

تلون الحمرة الاحمر منه هو الافذر الاخبث ولذلك ما وضع الله عز وجل عن الحمادات النطق

على هذا السبيل اذ كان ذلك ما ليس في وسعهم وقدرتهم ويعظ على المقر بالوهم عنيته

اذ كان لا يصيب شيئا يعتدي به ويطلبا اليه بامن ان لا يكون فيه قدر مستغرق واذا

كانت هذه الامور على ما وصفنا فلم يبق لصاحب المذهب شي يحتج به وما اقبح بالعاقل

ان يقيم على ما لا عذر له فيه ولا حجة له عنده لان ذلك مفارقة العقل ومتابعة الهوى

الخالص المحض

## الفصل السابع عشر في الاكتساب والامتياز والانتفاع والمعاش

ان العقل الذي خصصنا به وفضلنا به على سائر الحيوان الغير الناطق ادى بنا الى جنس

واستفاع بعضنا ببعض فانا قد نرى البهائم يرتفق بعضها ببعض وذلك انه لما لم تكن لها

كالانسان التعاون والتعاضد العقلي على ما يصلح عيشها لم يعد سعي الكثير على الواحد منها

كما نرى ذلك للانسان فان الرجل الواحد منا لو كان يتكلف امر واحد باموله ويرعى

من هذه الامور واحدا فقط لانه ان كان حراثا لم يمكنه ان يكون بناء لم يمكنه ان يكون حواكا

وان كان حواكا لم يمكنه ان يكون نجارا وبالجملة انك لو توهمت انسانا منفردا في فلاة لعلك

لم تتوهمه عائشا ولو توهمته عائشا لم يمكن ان توهم عيشه عيشا هنيئا كعيش من قد

تو فر عليه كل حوايجه وكفي كل ما احتاج اليه ان سعى فيسر عيشا وجنسا بهيميا

تجافيا فقد ادى التعاون والتعاضد بنا الى جنس العيش وطيبه وراحته وذلك انه

لما اجتمع ناس كثيرون متعاونون متعاضدون اقبلوا وجوه المساعي العايدة على

جميعهم سعي كل واحد منهم في واحد منها حتى حصلها واحكمها فصار لذلك كل واحد

منهم خادما وكدا ومن يتكل على الغير ومستعبدا لسعاة ... فكل ذلك المعيشة ولم
يملي الكل بذلك النعمة ولو كان منهم في ذلك بون لعلمنا بعدا وتفاضلا لاكثر لعزاته لابس
من اجل الاخر ويسعى له مكفي حل حوائجه فاذ قد بينا ما نعتقد به في هذا الباب
واجبنا فانا راجعون بكلامنا الى غرضنا المقصود ههنا ۞ فنقول انه لما كانت معايش
الناس انما تتم وتصلح بالتعاون والتعاضد كان واجبا على كل واحد منهم ان يتعلق بباب
من ابواب هذه المعاونة ويسعى فيما امكنه وقدر عليه منها وتوفي وضد ذلك طرفي الافراط
والتقصير فان احدهما وهو التقصير الذلة والخساسة والدناءة والمهانة اذ كان يمد يد الانسان
الى غيره عالة وكلا على غيره ومع الاخر الكد الذي لا راحة معه والعبودية التي لا
انفصال لها وذلك ان الرجل متى رام من صاحبه ان ينيله شيئا مما في يده من غير بذل وانعوض
فقد اهان نفسه واحلها محل من قد اقعدته الزمانة والعجز عن الاكتساب ۞ واما
من لم يجعل للاكتساب حدا يقف وينتصر عليه فان خدمته الناس تفضل على خدمتهم
له اضعافا كثيرة ولا يزال لذلك في رق وعبودية دائمة وذلك ان من شقي وتعب
عمره كله باكتساب ما يفضل من المال عن نفقته ومقدار حاجته وجمعه وتكثيره
فقد خسر وخدع واستعبد من حيث لا يعلم وذلك ان الناس جعلوا للمال علامة وطابعا
يعلم بعضهم من بعض ما يستحق كل واحد منهم بسعيه وكده العائد على الجميع فاذا
اقتصر احدهم على جمع الطوابع بكده وجهده ولم يصرفها في الوجوه التي تعود بالراحة
عليه من سعي الناس له وكفايتهم اياه كان قد خسر وخدع واستعبد وذلك انه اعطى

كما او جهلا او لم استعوض منه بكفاية او بجهة ولا استبدل به لما يكون بخدومه خدمه
بل المال المجد ولم ينفع بجمل اجهل وكن وكفاية للنابتي واستمتع به وفاته من كفاية
النابتي له وكيهم عليه والتمتع به بهم قد استحقاقه بكفايتهم وكن عليهم فقد
خسر وضيع واستعبد كما ذكرنا فالقصد في الاكتساب اذا هو المقدار المؤدي الى مقدار
الانفاق ونيل فضلة يسيرة تدخر للنوائب والحوادث المانعة من الاكتساب فانه
يكون حينئذ المكتسب قد اعتاض كثيرا بكد وخدمة مخدومه واما الاقتناء فانا قائلون
فيه الآن فنقول ان الاقتناء والادخار هو ايضا احد الاسباب الاضطرارية
في حسن العيش الكائن عن هذه المعرفة العقلية والامر في ذلك اظهر واوضح من ان
يحتاج الى بيانه حتى ان كثيرا من الحيوان الغير الناطق يقتني ويدخر واظن ان يكون
لهذه الحيوانات فضل في التصور الفكري على غير المقتنية وذلك ان سبب الاقتناء
والباعث عليه تصور الحالة التي يفتقد فيها الشيء المقتنى مع قيام الحاجة اليه وقد ينبغي
ان يعتدل فيه على ما ذكرنا لنعتدل كلامنا في كمية الاكتساب لان المقصر فيه يؤدي
الى عدمه مع الحاجة اليه كالحاجة فمن ينقطع به الزاد في ارض فلاة والافراط يؤدي
الى ما ذكرناه انه يؤدي اليه الافراط في الاكتساب من دوام الكد والتعب والاعتزال
في الافتقار وان الانسان يكون شديد اهتمامه من المقتنى مقدار ما يقيم به حالته التي لم يزل
عليها متى ما حدث عليه حادثة مانعة من الاكتساب فاما من كان غرضه في الاقتناء
السفل به من حالته التي هو عليها الى ما هو اعلا واجل منها ولم يجعل لذلك حدا اقتصر عليه

ويخف عنه فلا تزال في كد وفرق دائم فهو دائما يسعى من دوام حالة ينتقل اليها الاستمتاع
والغبطة بها فلذلك لا تزال مكدودا فهو عن راحته بعيد عاملا في السفل منها الى العلو فهو مستطلع
متشوق الى التعلق بما هو اعلا واجل منها على ما ذكرنا في باب الحسد ونذكره الآن
مفسرا ومشروحا اكثر في الفصل الذي يتلو هذا وخير المقتنيات وانفعها واجلها وامنها
عامة الصناعات لا سيما الطبيعية الاضطرارية التي الحاجة اليها دائمة في جميع البلدان
وعند جميع الامم فان الاملاك والاعلاق والذخائر غير مامون عليها حوادث
الدهر ولذلك لم يجد الفلاسفة احدا غنيا الا بالصناعات دون الاملاك وقد يحكى
عن بعضهم انه كسرت به مركب في البحر فهلك جميع ماله وانه لما افضى الى الشط ابصر في
الارض رسم شكل هندسي فطابت نفسه وعلم انه قد وقع الى جزيرة فيها علماء ثم انه
رزق فيها الثروة والرياسة واقام فيها فمرت به مراكب تريد بلده فسألوه هل
عنده رسالة يحملونها عنه الى اهل بلده فقال اذا صرتم اليهم فقولوا لهم اقتنوا وادخروا ما
لا يغرق ۝ واما كمية الانفاق فانا قد ذكرنا قبل هذا مقدار الاكتساب وانه ينبغي
ان يكون موازنا لمقدار الانفاق والفضلة المقتناة للمدخرة للنوائب والحوادث لمقدار
الانفاق اذا ينبغي ان يكون اقل من مقدار الاكتساب غير انه لا ينبغي للمرء ان يحمله البخل الى
الافراط على نفسه في التقتير والتضييق ولا حب الشهوات واتباعها على ترك الاقتصاد بل
يعدل فيهما كل واحد بمقدار كسبه وعادته التي جرت في الانفاق ونشأ عليها
وحالته ورتبته وما يجب وينبغي ان يكون لمثله من الدخر والقنية الفصل

الثامن عشر في طلب الرتب والمنازل الدنياوية ∴ قد مضى لنا في ابواب كل
هذا الكتاب جمل ما يحتاج اليه في هذا الباب غير انا من اجل شرف الغرض المقصود بهذا
الباب وعظم نفعه نفرده بكلام يخصه ونلخص ما قد مر من النكت والمعاني فيه
وما نحن اليه مما نرى انه يعين على بلوغه واستتمامه ∴ فنقول ان من يريد يوطن نفسه
ويسمو بها بهذه الفضيلة واطلاقها واحتيالها من الاسر والرق والهموم والاحزان التي تطرحها
وتصيرها اليها الهوى الداعي الى ضد الغرض المقصود بهذا الباب ينبغي ان يتذكر ويخطر
باله اولا ما قدمنا في فضل العقل والافعال العقلية ثم ما ذكرنا في ذم الهوى وقمعه
وللطيف مخادعه ومكايده وما قلنا في اللذة وحددناها به ثم ليجد التثبت والتامل
ويكرر قراة ما ذكرنا في باب الحسد من حيث قلنا انه ينبغي للعاقل ان يتامل احوال الناس
وما ذكرناه في صدر باب دفع الغم حتى يعقلها فهما ويستقر ويتمكن في نفسه
ثم ليقبل على فهم ما نقوله في هذا الموضع فنقول انه من اجل ما لنا من التمييز والقياس
العقلي كثيرا ما نتصور عواقب الامور واواخرها فنحذرها ونذكرها لان قد كانت
ومعنيت منكر الضار منها ونسارع الى النافع وبهذا نكون اكثر حسن عيشا و سلاما
من الاشيا المؤذية الردية المتلفة فيجب علينا ان نعظم هذه الفضيلة ونجلها ونستعملها
ونستعين بها ونمضي امورنا على امضائها اذ كانت سبيلا الى النجاة والسلامة
ومفضلة لنا على البهائم الهائجة على ما لا نتصور او اخر عواقبه فلنسلط الان بعين العقل
البري من الهوى في التنقل في الحالات والمراتب لنعلم انها اصلح واروح واولى بالعاقل

طلبه ولزومه ونجعل مبدأنا بالنظر في ذلك من ههنا فنقول ان من الاحوال لنا
الحالة التي لم نزل عليها ودببنا ونشانا فيها والتي هي اعلى واجل منها والتي هي ادنى واخس
منها فاما الخسيسة فتوثر وتحب ونتعلق من اول وهلة بغير نظر ولا فكر والحالة التي هي
اجل واعلى فانا اذا ما وجدنا من انفسنا غيرها لا نأمن ان يكون ذلك ليس عن حكم العقل
لكن عن الميل ومراد الهوى فلنستنهض الآن الحجاج والبراهين ونحكم بعد بحسب ما توجبه
فنقول ان التنقل من الحالة التي لم نزل عليها المالوفة المعتادة لنا الى ما هو اجل منها اذا
لم يتفق لنا عنه الاتفاقات النادرة العجيبة لا يكون الا بالحمل على النفس واجهادها في
الطلب فلننظر ايضا هل ينبغي لنا ان نجهد انفسنا ونكدها في الترقي الى ما هو اجل من حالتنا التي
قد اعتدناها والفناها ابدا انا ام لا فنقول ان من لم يكد بدنه ويشاوله نزل معتادا الامر
لا يؤثره الناس ولا يسيرا ما منه وخلفه المواهب ان هو اهتم واجتهد في بلوغ هذه الحالة
فقد مال عن عقله الى هواه وذلك انه لا ينال هذه الرتبة الا بالكد والجهد الشديد
وبحمل النفس على الهول والخطر والتغرير الذي يؤدي الى التلف في اكثر الاحوال
ولم يبلغها حتى يصل الى نفسه من الالام اضعاف اضعاف ما يجده يصل اليها من
اللذاذة بها بعد المنال وانما يخدعه ويغره في هذه الحال تصور نيل المطلوب من غير
ان يتصور الطريق اليه كما ذكرناه عند كلامنا في اللذة حتى اذا نال ووصل الحال
لم يقف الا قليلا حتى يفقد الغبطة والاستمتاع بها وذلك انها تصير عنده بمنزلة
سائر الاشياء المعتادة المالوفة فيقل التذاذه ويشتد ويتغلظ المؤن عليه في استنزالها

والصعبة بها ولا يمكنه الهوى من تركها والخروج عنها كما ذكرنا عند كلامنا في زم الهوى د
فاذا هو لم يربح شيئا وخسر اشياء اما قولنا فيه انه لم يربح فمن اجل هذه الحالة اذا
هو الفها واعتادها صارت عنده بمنزلة الاولى وسقط عنده سروره واغتباطه بها
واما قولنا انه خسر اشياء كثيرة فالعناء اولا والخطر والتغرير الذي يسلكه الى هذه
الحالة ثم الجهد في حراستها والخوف من زوالها والغم عند فقدها وتعويد النفس الكون
فيها وطلب مثلها وكذلك نقول ان في كل حالة فوق الكفاف وذلك ان من كان
بدنه معتادا للتغذي والتلبس من الغذاء واللباس المتوسط ان هو اجهد نفسه حتى
استغل عنهما الى الغذاء واللباس الفاخر فان شأن التذاذه بهما ستسقط عنده لاعتيادهما د
حتى يصيرا عنده بمنزلة الاول ولئن حصل عليه فضل من العناء والجهد في تحصيلهما واستيلاء
المكان موضوعا عنهما قبل ذلك وكذلك نقول في العز والجاه والنباهة وسائر
المطالب الدنيوية انها ليس من مرتبة ينالها ويبلغ اليها الا احد الاغتباط والاستمتاع
بها بعد نيلها ويصغر في كل يوم حتى يضمحل ويصير عند نائلها بمنزلة الحالة التي
عنها انتقل ومنها ارتقى ويحصل عليه لمن اجلها فضل مؤن وهموم واحزان لم تكن ثم تمضي
وذلك انه لا يزال يستقل لنفسه ما هو فيه ويجتهد في الترقي الى ما هو اعلى منها فاما
قبل الوصول فقد يريه الهوى الرضا والقنوع بالحالة المقصودة وذلك من اعظم
خدعه واشراكه ومكايده في اجتذابه وجره الى الحالة المطلوبة حتى اذا حصل فيها لم
يطلع الى ما فوقها ولا يزال تلك حاله ما اطاع الهوى وصاحبه ونحو ما قلنا في

الباب انه من اعظم مكايد الهوى وخدعه من اجل ان الهوى يتشبه في مثل هذه
الاحوال بالعقل ويدلس نفسه به ويوهم انه عقلي لا هوائي وان ما اراه خبرة لا شهوة
بان يدلي ببعض الحجاج ويشنع ببعض الاقناع ولكن اقناعه وحججه هذه لا تلبث ان تنفضح
بالنظر المستقصى ان يفحص ويبطل والكلام في الفرق بين ما يريد به الهوى وبين ما يريد به العقل
باب عظيم من ابواب صناعة البرهان ليس نقله الى هذا الموضع اضطراري لانا قد لوحنا
منه في غير موضع من كتابنا هذا بما يكتفى به في غرضه ولانا ذاكرون جملا منه مجزية
كافية لما يراد به في بلوغ معنى هذا الكتاب فنقول ان العقل يرى ويختار ويوثر الافضل
الارجح الاصلح عند العواقب وان كان على النفس منه في اوائله مؤونة وشدة وصعوبة
واما الهوى فانه بالضد من هذا المعنى وذلك انه يختار ابدا ويوثر ما يدفع به الشيء المؤذي الحاضر
الملابس له في وقته ذلك وان كان يعقب شرا من غير نظر فيما ياتي بعد ولا روية فيه
مثال ذلك ما ذكرناه قبل عند الكلام في زم الهوى من امر الصبي الرمد المؤثر لاكل التمر
واللعب في الشمس على اكل الهليلج والحجامة وذر الكحل في العين والعقل يرى لصاحبه ما له
من عليه فاما الهوى فانه يرى ابدا ما له ويعمى عما عليه ومثال ذلك ايضا ما يعمى عنه الانسان من
عيوب نفسه ويبصر قليل محاسنه اكثر مما هي ولذلك ينبغي ان يتهم ما به ابدا في
الاشياء التي هي له لا عليه ويظن به انه هوى لا عقل ويستقصى النظر فيه قبل امضائه
والعقل يرى ما يرى بحجة وعذر واضح فاما الهوى فانه انما يتبع ويرى بالميل والموافقة
لا بحجة يمكن ان ينطق بها ويعبر عنها وربما لوى شيئا من ذلك وذلك اذا اخذ يتشبه

بالعقل غير انها محتاج للحيله منقطعة وعند غيرهن ولواحقه ومثال ذلك

ذكره البرشاق والذين قد اغروا بان سكروا ويتعاطون ما ردي واصحاب المذهب ون

نتف لحيته كاينا او بعث وبلع شي ... فان ... سولا اذا سيل عن عذره

في ذلك لم ينطق بشي يتة ولا كان عنده في نفسه شي يمكن ان يحتج به اكثر من ميل

الى ذلك الشي وشوقه وبحبه طبيعية غير منطقية وبعضهم يذهب ويجي ويقول

واذا انقض رجع الى اللجاجه والنشق بما لا معنى تحته واشتد ذلك عليه وعضب

منه وابلغ اليه ثم يسقط ويتوب بعد ذلك فهذه الحال كافية في هذا الموضع

المحفظ من الهوى والمرور معه من غير علم به واذ قد بينا ما في الترقي الى الرياسة

من الجهد والخطر واطراح النفس فيما لا تغتبط ولا تسر بها الا قليلا ثم يكون عليه

منه اعظم الموت والشدايد مما كانت موضوعة عنه في الحالة الاولى ولا يمكنها

الاقلاع والرجوع عنه هذا بان ان اصلح الحالات حالة الكفاف والتاول لما ان

من اسهلها ما يمكن من الوجوه واسلمها عاقبة وجب علينا ان نرضى بهذه الحالة ونقيم

عليها ان كنا نريد ان نكون ممن يعتد بعقله ونتوقى من الافات الرابضة

الكامنة في عواقب اتباع الهوى واشباهه ونبهنا الاسفاه بالعقل الانسي وهو

النطق الذي فضلنا به على البهايم فان نحن لم نقدر ولم نملك الهوى هذه الملكة

التامة التي نطرح معها عنا كل فاضل عن الكفاف فلا اقل من ان نعتصم من كل

معيشة افضل على الكفاف على حالته المعتادة المالوفه ولا نبادر بشهوته ونجهد فيها ونحا

بها على السفل عنها فان امور المدينة من حال الحاضرين منهم او المنفردين لا غرض لها فان الاصلح والاولى ترك الاسفال اليها الا انا لا نعدم منها الآفات التي عددناها هنا العارضة في النوع المرتبة التي قصدناها بعد نيلها وبلوغها فان اسفلنا اليها فينبغي ان لا نعين سبيل ما به قوام اجسادنا من المآكل والمشارب والملابس وسائر ما يتبع ذلك من حالاتنا وعاداتنا الاول لئلا نكتسب انتقاعادة فضل من الشرف وحالة نطالبها ان فقدت هذه الحالة الثانية ولئلا يبلغ الغم لنا بفقدها منى فقد ولا لا نحرم عن عشوتنا الى هوانا ووافقنا لذلك في البلايا التي ذكرناها *الفصل التاسع عشر في السيرة الفاضلة* ان السيرة الفاضلة التي سار بها وعليها مضى ائمتنا الفلاسفة هي القول المجمل معاملة الناس بالعدل والاخذ عليهم من بعد ذلك بالفضل واستشعار العفة والرحمة والنصح للكل والاجتهاد في نفع الكل الا من بدا منهم بالجور والظلم او سعى في فساد السياسة واباح ما منعته وحظرته من الهرج والعبث والفساد دون اجل ان كثيرا من الناس يحملهم الشرائع على الشر الجائرة كالديصانية والمحمرة ونحوهم ممن يرى غش المخالفين لهم واغتيالهم والمسائبة في استلعهم من سقى من لا يرى مثل رأيهم واطاعتهم ومعاجنة ان كان من نشأ دين قبل الامامية والعصائب ونحوها التي لا طمع في استصلاحها وصرفها في وجه من وجوه المنافع وتركهم التطهر بالماء ونحوها من الامور التي يعود ضرر بعضها على الجماعة وبعضها على نفس الفاعل لها لم يمكن منع هذه السيرة الردية عن هولاء واشباههم

الا من وجوه الكلام في الآراء والمذاهب وكان الكلام في ذلك مما يجاوز مقدار هذا
الكتاب ومعناه لم يبق لنا من الكلام في هذا الباب الا التذكير بالسيرة التي اذا سار
بها الانسان ان يسلم من الناس ويعطى منهم المحبة فنقول ان الانسان اذا لزم نفسه العفة
والعدل واقل من مماحكة الناس ومجاذبتهم يسلم منهم على الاكثر واذا اضاف الى ذلك
الافضال عليهم والنصح والرحمة لهم اوتي منهم المحبة وهاتان الخلتان هما ثمرتا السيرة الفاضلة
وذلك كاف في غرضنا في هذا الموضع

## الفصل العشرون

في دفع الخوف من الموت ان هذا العارض ليس يمكن دفعه عن النفس الا بان
تقنع انها تصير من بعد الموت الى ما هو اصلح لها مما كانت فيه وهذا باب يطول
فيه الكلام جدا اذا طلب من طريق البرهان دون الخبر ولا وجه للكلام فيه البتة
لا سيما في هذا الكتاب لان مقداره كما ذكرنا قبل يجاوز مقداره في شرفه وفي غرضه
وفي طوله اذ كان يخرج الى النظر في المذاهب والديانات التي تركي وتوجب حالا
من بعد الموت والحكم بعد بحقها على مبطلها وليس يصغر حجم هذا الامر وما
يحتاج اليه من طول الكلام فانا نحن لذلك تاركوه ومقبلون على اقناع من
يرى ويعتقد ان النفس تفسد بفساد الجسم فانه متى اقام على الخوف من الموت
كان ما لا يصغر عقله الى هواه فنقول ان الانسان على ما يقول هؤلاء ليس يناله من
بعد الموت شيء من الاذية اذ الاذى حس والحس ليس الا للحي وهو في حال حياته
مغمور بالاذى منغمس فيه والحالة التي لا اذى فيها اصلح من الحالة التي فيها اذى

الموت اذا اصلح للانسان من الحياة فان قال قائل ان منهم ان الانسان وان كان في صحته
في حال حياته الاذى فانه ينال من اللذات وليس ينالها في حال موته قيل له فعلى ما ذكر
يضره او يبالي بوجه من الوجوه في هذه الحالة ان لا ينال اللذات فاذا قال لا وكذلك
نقول انه ان لم ينل لا يلزمه ان يكون حيا في حال موته اذ الاذى انما يلحق الحي دون الميت
فاليه فليس يضره اذ لا ينال اللذات واذا كان ذلك كذلك فقد رجع الامر الى ان حالة الموت هي
الاصلح لان الشيء الذي بسببه ان للحي به الفضل على الميت هي اللذة وليس بالميت اليها حاجة ولا له
اليها نزوع ولا عليه في ان لا ينالها اذى كالحي فليس للحي عليه فضل فيها لان التفاضل انما يكون بين
المحتاجين الى شيء ما اذا كان لاحدهما فضل فيه مع قيام الحاجة اليه واما ان يكون المحتاج على
غني فلا واذا كان ذلك كذلك فقد رجع الامر الى ان حالة الموت اصلح فان قال هذه
المعاني ليس ينبغي ان نثبتها على الميت لانها ليست له موجودة قيل له انا لم نقل هذه المعاني عليها على انها
موجودة له بل انها نضعها متوهمة متصورة لنقيس شيئا بشيء وهذا باب يسميه كثير
منقطعا في حكم قوانين البرهان وهو باب من الانقطاع معروف عند اهل البرهان يسمونه
غلق الكلام وذلك ان صاحبه يغلق الكلام ابدا ويهرب عنه ولا يساعد عليه خوفا
من ان يتوجه عليه الحكم فاذا الجأ الى التكرار والمحاجة وليس له بعد هذا الا هذا اعلم ان
حكم العقل في ان حال الموت اصلح من حالة الحياة على حسب اعتقادي في النفس وقد
توجه عليه وانه منقسم على اتباع الهوى فيه وان الفصل بين الراي الهوائي والعقلي هو ان
الراي الهوائي يحبه ويؤثره ويتبعه ويتمسك به لا لحجة بينة ولا لعلة واضحة وانما يكون

من يتحرك من الميل الى ذلك بالبهائم والمولعين والمحتبسين في النفس واما الرأي العقلي فانه

يحثى بتجنبه وتجنيده ولهذا كانت النفس كارهة له تود ان تنحرف عنه وايضا فان هذه

اللذة المرغوب فيها المتنافس عليها انما هي بالحقيقة الا راحة من المولم على ما بيّنا ولذا

كان ذلك كذلك فانه ليس يتصوّرها مقصودة مطلوبة الا الجاهل بها الا ان المستريح

من الاذى غني عن الراحة التي متى اعقبها شيء ثم تبعه لذة وايضا فانه وان كان لا اغتمام بما

لا بد منه من وقوعه فضلا على ما بيّنا فكان الموت مما لا بد من وقوعه فان الاغتمام

بالخوف منه فضل والتلهي عنه والتناسي له ربح وغنم وكمن اجل ذلك صرنا نغتبط

البهائم في هذا المعنى اذ لها بالطبع هذه الحالة كما ان البشر يقدرون عليها الا بالجملة

لاطّراح الفكر والتصوّر العقلي وكان ذلك من انفع الامور في هذا الموضع اذ كان

يجلب من الالم اضعاف اضعاف المتألم وذلك ان المتصوّر للموت الخائف منه

يموت مثلا في كل تصوّره موتة فيجتمع له من تصوّره له مدة طويلة موتات كثيرة

فلا اجر له ولا عود على النفس التلطف والاحتيال لاطّراح هذا الغم وذلك

يكون كما قلنا قبل ان العاقل لا يغتم بتة وذلك انه ان كان لما يغتم سبب يمكن دفعه

جعل مكان الغم فكرا في دفع الغم السبب وان كان مما لا يمكن دفعه اخذ

على المكان في التلهي والتسلي عنه وعمل في محوه واخراجه عن نفسه وايضا فاني اقول

اني قد بيّنت انه ليس للخوف من الموت وجه على رأي من لم يجعل للانسان حالة

وعاقبة يصير اليها بعد موته فاقول انه يجب ايضا في الرأي الاخر وهو الرأي

الذي يجعل المرء من نفسه حالة وعاقبة يصير بها بعضه مستويا لا يخاف من الموت الانسان
الخير الفاضل المكمل لاداء ما فرض عليه الشريعة الحقة لانها فوز وعدته الفوز
والراحة والوصول الى النعيم الدايم فان شك شاك في هذه الشريعة ولم يعرفها ولم يتيقن
صحتها فليس له الا البحث والنظر جهده وطاقته فان فرح وسعة وجهل عن مقصر
ولا وان فانه يكاد لا يعدم الصواب فان عدمه ولا يكاد يلون فالله اولى بالصفح عنه
والعود عليه اذ كان غير مطالبه بما ليس في الوسع من التكليف وجملة عز وجل العدل
دون ذلك كبيرا جلاله واذ قد اتينا على قصد كتابنا هذا وبلغنا آخر غرضنا فيه
فانا نختم كلامنا بالشكر لبارينا جل وعز ❁ والحمد لله واهب كل نعمة وكاشف
كل غمة حمدا بلا نهاية كما هو اهله ومستحقه ❁ تم جز هذا الكتاب في يوم الاحد سابع
ربيع الاول من سنة ست وثلثين وستمائة هجرية على يد منصور بن علي الراجي رحمه الله تعالى منه

من كلام الشيخ الرئيس قال الحكمة استكمال النفس الانسانية بتصور الامور
والتصديق بالحقايق النظرية والعملية على قدر الطاقة الانسانية ❁ واتاه رجل فقال له انبيك
لغير شيء وتلقى من تاقي ما لا له كيف اخبرك عنك وقد جهلت خبري عني ام كيف الملك
من تاملك وقد عبر رهني كل جسم حادث او متغير فيفتقر من حيث هو كذلك الى علة
سبقه ولولاه ما كان انتقل الى الوجود وكل جسم متحرك فحركته اما من سبب خارج وتسمى
[illegible] قسرية واما من سبب في نفس الجسم اذ الجسم لا يتحرك بذاته وذلك السبب

ان كان محركاً على جهة واحدة وعلى سبيل التسخير تسمى حركة طبيعية .. وان كان محركاً
حركات شتى بارادة وبغير ارادة او محركاً حركة واحدة بلا ارادة فتسمى نفساً .. الحركة
التي من كم الى كم تسمى حركة نمو في الزيادة وفي النقصان تسمى حركة ذبول والسلم

من كلام بعض الحكماء قال انما شق على الانسان الخروج من هذا العالم من ناحية
تركيبه الذي كان به موجوداً في عالم الحس ولو علم ان بالتركيب كان انيا وبالحكمة كان كاملا
علم ان الوجود الذي كان له بالتركيب كان مستفاداً من هذا البسيط وان احد الوجودين ظل
للوجود الاخر وان الظل زايل والشخص ثابت ولكن كان الانسان لا يحس بما سبق في النوع من بعد
كذلك لا يحس بما سبق في العقل من بعد ما الف التركيب جمل على الاستيحاش من البسيط لانه
عدم ما سطره الحس اعني الموت والعدم كونه جملة الا انه كما يشق على الناس زوال الناقص الظاهر من هذا
الوجه فكذا ينبغي على الناس عن الفاضل من ذلك الوجه انه اذا كان مطلعاً على الغيب مستغنياً عن الشهادة
اقبل على بسيطه الذي كان غريباً في تركيبه ويعلم ان هذه الحال انما هي حله تركيبه الذي ورثه
من الهيولى والصورة الى بسيطه الذي نال من الصورة وبهذا القول في هذا المعنى كان يسكنه
للقلب ومصرفه للقلق ومجلبه للانس وها هنا حدث الشوق الى الله تعالى والى الدار الآخرة والى
ما اعد للمطيعين والموحدين لهم والطالبين لمرضاته والزاهدين في خدمته والمجاهدين في سبيله والتسليم
لعلمهم ما شهدوه من غدام والسلم وانما رحل الزهاد واصحابهم من الدنيا لا بغضاً في الدنيا على اخطر

بسم الله الرحمن الرحيم

فِی قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ
(قرآن کریم)

إنَّ مَرَضَ النَّفسِ جَهْلُهَا
(افلاطون)

# رازی درطبّ رُوحانی *

گزیدهٔ مار را افسون پدیدست      گزیدهٔ جهل راکه شناسد افسون ؟

ابوبکرمحمّد زکریای رازی ( درلاتین Rhazes ) طبیب و فیلسوف بزرگ ایرانی متوفی ۳۲۰ ازدانشمندان بزرگ جهان بشمارمی‌رود . دربارهٔ مقام پزشکی‌اوهمین بس‌که درهنگامیکه بقواط و جالینوس خداوند طبّ محسوب می‌شدندآثار رازی آشکارشد وبزبان لاتین وسایرزبانهای اروپائی ترجمه گردید[1] وبرای مدتی مدید درمدارس پزشکی

* - متن انگلیسی این مقاله در روز ۳۰ فروردین ۱۳٤٥ ( ۱۹ آوریل ۱۹٦٦) در یکصدوهفتاد و ششمین جلسهٔ انجمن امریکائی شرق شناسی درشهر فیلادلفیا تحت عنوان : « Nots on The . *Spiritual Physic* . of Al - Rāzī »بنحوا ختصاربوسیلهٔ نویسنده القاء شده‌است

۱ - برای اطلاع ازمقام طبی رازی دراروپا بکتابهای زیر رجوع شود :

J . Freind : *The History of Physis From the Time of Golen to the Beginning of the Sixteen Century* ( 2 vols ‘ London ، 1426 - 1727 )v. 2 , P . 48 ff .

E. T. Withington : *Medical History from the Earliest Times* ( London, 1864) P . 145 ff .

M . Neuburger : *History of Melicine* , trans . E . Play Fair ( 2 vols , London , 1910 ) V . 1 P . 260 ff .

E . G . Browne : *Arabian Medicine* ( Combridge Uriv. Press , 1921 ) P . 44 ff .

←

اروپا ازآنها استفاده می‌شد[۱] وشروح و تفاسیر متعددی نیز بر آنها نوشته شد و نیز پس از بوجود آمدن صنعت چاپ در اروپا کتابهای رازی از قدیم ترین کتابهائی بود که چاپ ومنتشر گشت[۲].

درمیان دانشمندان فن پزشکی این سنّت دیرین که طبیب فاضل باید فیلسوف هم باشد مورد احترام و عمل بوده‌است و دراین باره کتابی را مولّفان تاریخ طبّ بنام «فِی أنَّ الطَّبِیبَ الفَاضِلَ یَجِبُ أنْ یَکُونَ فَیْلَسُوفاً» برخی به بقراط و برخی دیگر بجالینوس نسبت داده‌اند[۳]. اسحاق بن حنین درکتاب خود بقراط را بعنوان ضرب‌المثل طبیب وفیلسوف یاد می‌کند[٤] ونیز گوید که فرفوریوس جامع هردوفن بود از این روی

← این کتاب تحت عنوان « طب اسلامی» درسال ۱۳۳۷ش. درتهران بوسیلهٔ مسعود رجب نیا بفارسی ترجمه شده است.

D Compbell : *Arabian Medicine and its Influence on the Middle Ages* ( 2 Vols, London, 1926 ) P .65 ff .

C . A . Elgood : *A Medical History of Persia and the Eastern Caliphate from the Earliest Times until the Year 1932* ( Cambridge, 1951 ) P . 184 ff .

F . J . Carmody : *Arabic Astronomical and Astrological Sciences in Latin Translation* ( University of Colifornia Press, 1956 ) P . 132 ff .

A . A . Castiglioni : *A . History of Medicine* Trans . E . B . Krumbhaar ( New York, 1958 ) P. 267 ff .

۱ - W . D . Sharp : « Thomas Linacer » *Bulletin of the History of Medicine* (Baltimore, 1960 ) P. 253 .

۲ - B . Chancer : « Early Printing of Medical Books atd Some of the Printers who Printed them » , *Bulletin of the History of Medicine* ( Baltimore, 1948 ) P . 648 .

۳ - ابن جاجل : طبقات الاطباء و الحکماء ( قاهره ۱۹۵۵ )، ص ۱۹

٤ - اسحق بن حنین : تاریخ الاطباء و الفلاسفة ، مجلهٔ اورنیس Oriens جلد ۷ شمارهٔ ۱ ( لیدن ۱۹۵٤ )، ص ٦۷ . ترجمهٔ انگلیسی کتاب نامبرده که بوسیلهٔ فرانز رزنتال F . Rosental انجام گرفته ضمیمه متن عربی است . نگارنده ( = مهدی محقق ) نیز آن را بزبان فارسی ترجمه کرده و درمجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات سال ۱۲ شماره ۳ ( تهران ۱۳٤٤ ) . صفحهٔ ۳۳۹ تا ۳۵٤ منتشر ساخته‌است .

برخی اورا فیلسوف و برخی دیگر طبیب می‌خواندند[1] و این مطلب چنان مهم بود که می‌گفتند اگر طبیب فیلسوف نباشد نباید باو اعتماد کرد[2].

لزوم دانستن فلسفه از این جهت بود که طبیب باید بطبایع مختلف امزجه و اشکال قیاسهائی که بیماری‌ها در آنها مندرج است آشنا باشد گذشته از اینکه بنابقول ابوریحان هر کس که توجه بعلمی از علوم دارد باید فلسفه بخواند تا از اصول جمیع علوم آگاه گردد هر چند عمرش بر مطالعه فروع آن وفا نکند[3]. جالینوس مقتدای پزشکان کتاب البُرهان خود را برای این تالیف کرده است که درفن طب مورد استفاده قرار گیرد و در آن از قیاسهائی که طبیب در استنباط طب بآنها نیازمند است و همچنین قیاسهائی که در شناسائی بیماری‌های پنهانی و علل آنها درموارد مختلف بکار می‌رود بحث کرده است[4] و نیز درآغاز کتاب « فِی التَّجرِبَةِ الطِّبِّیَّة » می‌گوید که فن پزشکی درآغاز کار بوسیلهٔ قیاس و تجربه استخراج گردیده و اکنون نیز کسانی که این دو روش را باهم بکار برند می‌توانند خوب

---

۱ - مأخذ قبل ، ص ٦٩ .

۲ - ابوالحسن طبری : المعالجات البقراطیة (نسخهٔ خطی متعلق بکتابخانهٔ اسلر Osler Library واقع در دانشکدهٔ پزشکی دانشگاه مک گیل مونترال کانادا مکتوب بسال ٦١١ هجری) ، ص ٧٦.

۳ - ابوریحان بیرونی : تحدید نهایات الاماکن ( انقره ١٩٦٦ ) ، ص ٢٧٢ .

٤ - ابن میمون اسرائیلی : رد موسی بن میمون القرطبی الاسرائیلی علی جالینوس فی الفلسفة و العلم الالهی ، مجلة کلیة الاداب بالجامعة المصریة ، المجلد الخامس، الجزء الاول ( قاهره ١٩٣٧ ) ، ص ٨٠ مقالهٔ مزبور مشتمل برقسمتی ازفصول موسی بن میمون درطب است که خود ازآن به « الشکوك علی جالینوس » تعبیر می‌کند . این قسمت بوسیلهٔ دکتر یوسف شاخت J. Schacht و دکتر ماکس مایرهوف M. Meyerhof بزبان انگلیسی ترجمه شده و به ضمیمه مقدمه‌ای بهمان زبان درمجلهٔ فوق تحت عنوان زیرچاپ شده‌است :

« Maimonides Against Calen on Philosophy and Cosmogony . »

بدرمان وعمل‌دراین فن بپردازند[١] . البته پیش از جالینوس افلاطون بودکه در پزشکی قیاس را عدیل تجربه دانسته وجمع میان هردورا تجویزکرده بود[٢] این توجّه بامر برهان وقیاس درفن پزشکی‌دردورهٔ اسلامی نیز بقوّت خود باقی بود چنانکه درانجمنی‌که‌الواثق بالله ترتیب‌داده وفلاسفه و متطبیّان راگردکرده بود پس‌ازمباحثات‌دراز دربارهٔ روش درست طبّی بدین نتیجه رسیدند که جمهور اعظم طبیبان متمایل بقیاس هستند[٣] . بدیهی است تا طبیب فلسفه ومنطق‌نخوانده‌باشد نمی‌تواند بیماریها ودرمان‌های گوناگون‌را تحت قیاسهای مختلف مندرج‌و بوسیلهٔ برهان نتایج آن‌را استخراج‌کند از این‌جهت برخی از دانشمندان مباحث فلسفه ومنطق‌را باطبّ ممزوج می‌کردند و برخی‌هم جداگانه مباحث فلسفی‌را بمیان‌می‌آوردند‌چنانکه‌ابوالحسن‌طبری‌درآغاز کتاب «المُعَالجَاتُ البُقْراطِیَّة» خود فصولی ازفلسفه راکه طبیب بآن نیازمنداست‌آورده‌است[٤] و شایدکلمهٔ «حکیم» که تاچندی پیش بجای‌کلمهٔ «دکتر» بکارمی‌رفت‌نشان دهندهٔ مفهوم فلسفه وطب‌وجمع هردو درمصداق واحد بوده است ودر ادب‌فارسی‌هم فراوان دیده می‌شود:

درد گنه را نیافتند حکیمان جزکه پشیمانی ای برادردرمان[٥]

رازی درزمان خود نمونه‌کامل «حکیم» وجامع طبّ وفلسفه بود و در هردو فن

---

١- جالینوس : فی التجربة الطبیة ( اکسفورد ١٩٤٤ ) ، ص ١ . این‌کتاب بوسیله حنین بن اسحق از یونانی بسریانی نقل و بوسیلهٔ حبیش بن الحسن ازسریانی بعربی ترجمه شده است وریچارد والزر R . Walzer استاد اوریل‌کالج Oriel College اکسفورد آن را بزبان انگلیسی ترجمه وبا مقدمهٔ خودآن را تحت عنوان زیرمنتشرکرده است :

*Galen on Medical Experience.*

٢ - اسحق بن حنین : تاریخ الاطباء و الفلاسفة ، ص ٦٧

٣ - مسعودی : مروج الذهب (قاهره١٣٧٧ق.) ج ٤،ص٧٩

٤- رجوع‌شود به زیر نویس شمارهٔ ٢ صفحهٔ قبل .

٥- ناصرخسرو : دیوان ( تهران ١٣٠٧-١٣٠٤)،ص ٣٤٧

روش جالینوس را دنبال می کرد و بی مناسبت نبود که اورا « جَالِینُوسُ العَرَب » لقب داده بودند[1] بدین جهت است که رازی درهردوفن تالیفات بسیاری دارد که نام آنها در کتب تراجم وتواریخ حکما آمده است . علم اخلاق که ازجهتی جزوفلسفه وازجهت دیگر جزوطب است نزداسلاف رازی خاصّه جالینوس بسیارمهمّ بود و رازی هم عنایت کامل بآن معطوف داشت .

پیشینیان فلسفه را بدوقسم نظری وعملی تقسیم می کردند و اخلاق را یکی از شعب فلسفهٔ عملی بشمار می آوردند . ابن مسکویه می گوید تحصیل سعادت به حکمت بستگی دارد وحکمت را دوجزء است نظری وعملی وسپس گوید کتابهای حکمت عملی همان کتابهای اخلاق است که نفس بوسیله آن پاك ومهذّب می گردد[2] وهمچنین طبّ را بهطبّ اجسام وطب نفوس تقسیم می کردند ومی گفتند باطبّ نفس باید باصلاح و درمان اخلاق پرداخت وآن را ازافراط وتفریط دورکرد و باعتدال نزدیك ساخت[3] . درسخنان فیلسوفان وهمچنین

---

۱- ابن ابی‌اصیبعة : عیون الانباء فی طبقات‌الاطباء (بیروت ۱۹۶۵)، ص ۴۱۵ . منظور ازکلمهٔ «عرب» «اسلام» است که متأسفانه مستشرقین بکار می‌برند و موجب اشتباه غیر اهل علم می‌شوند . نالینو می گوید : عرب بمعنی ثانوی اطلاق می‌شود برجمیع اسم و شعوب که ساکن ممالك اسلامی بوده وزبان عربی در تألیفات خود بکار برده‌اند، بنابراین کلمه شامل ایرانی وهند وترك وسوری ( = اهل سوریه ) و مصری و بربر و اندلسی وغیرهم می‌شود . کتاب علم‌الفلك ( رم ۱۹۱۱ )، ص ۱۷ ؛ و نیزرجوع شود به :

B. Lewis : *The Arabs in History* ( New York, 1960 ) , P.14

بی‌مناسبت نیست که گفته شود که رازی ازجهت فلسفه نیز « فیلسوف العرب » خوانده شده ، رجوع شود به : کتاب غایة الحکیم و احق النتیجتین بالتقدیم ، منسوب به ابو القاسم مسلمة بن احمد مجریطی ( هامبورك ، ۱۹۲۷ ) ، ص ۱۴۴ .

۲- ابن مسکویه : الفوزالاصغر ( بیروت ۱۳۱۹ق.) ، ص ۶۸ .

۳- ابن حزم اندلسی : رسالة مراتب العلوم ( رسائل ابن حزم الاندلسی . بولاق مطبعة الهنا ) ، ص ۷۹

درقرآن واحادیث اشاره به بیماری نفس و قلب شده است افلاطون گفته : بیماری نفس عبارتست ازنادانی[۱] . ودرقران آمده: «فِی قُلُوبِهِم مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللهُ مَرَضاً»[۲] . ونیزوروایت شده: «المَرَضُ نَوعَانِ :مَرَضُ القُلُوبِ وَمَرَضُ الأبدَانِ»[۳] . بنابراین ازطبیب وفیلسوفی چون رازی ازدوجهت باید انتظارداشت که درباره اخلاق سخن گفته وکتاب تالیف کرده باشد خوشبختانه علیٰ رغم اینکه بیشترکتابهای فلسفی رازی درنتیجه تعصّب وتکفیر وحوادث روزگار از بین رفته دو کتاب ازاوکه درباره اخلاق است باقی مانده یکی بنام « الطبّ الرّوحانی » ودیگری بنام السِّیرَةُ الفَلسَفِیَّة » رازی درکتاب اول بحث ازاخلاق نیکو و زشت بنحوعموم کرده ولی دردومی روش اخلاقی که شخص فیلسوف باید بآن عمل کند مورد بیان قرارداده است . این دوکتاب درضمن « رسائل فلسفیّة رازی » بوسیله پول کراوس درسال ۱۹۳۹ درقاهره بطبع رسیده است[۴] وهردو

۱- جالینوس : جوامع کتاب طیماوس فی العلم الطبیعی ( لندن ۱۹۵۱ ) ، ص ۳۱ .
متن عربی این کتاب با ترجمهٔ لاتین و فهرست لغات فلسفی آن که بوسیلهٔ پول کراوس P. Kraus و ریچارد والزر انجام گرفته درمجموعهٔ ( Plato Arabus I ) تحت عنوان زیر چاپ شده‌است :

*Galeni Compendium Timaei Platonis* .

۲- قران کریم : سورة البقرة ، آیهٔ ۱۰

۳- ابن القیم الجوزیة : الطب النبوی ( قاهره ۱۳۷۷ق) ، ص ۱

۴- این قسمت بعنوان « الجزءالاول» منتشر شده . کراوس مواد جلد دوم « رسائل فلسفیه » را بنا باظهار خود درآغاز جلد اول آماده برای چاپ کرده بود ولی متاسفانه اودرروز ۱۲ اکتبر ۱۹۴۴ درقاهره خودکشی کرد وآن مواد به مؤسسه فرانسوی باستان شناسی شرقی منتقل گشت . کراوس از خاورشناسان بزرگ بود و در مدت نسبةً کوتاه عمرعلمی خود آثار کم‌نظیری ازخود بجا گذاشت برای آشنائی باآثارکراوس رجوع شود به مقالهٔ رزنتال دربارهٔ « مجموعهٔ رسائل جابربن حیان » که بوسیله کراوس چاپ شده ، درمجلهٔ :

*Amerian Oriental Society* ( Baltimore, 1945 ) , P. 68 .

کتاب نیز مورد توجّه وعنایت خاورشناسان بوده چنانکه دی‌بور مستشرق هلندی درسال ۱۹۲۰ مقالهٔ کوتاهی دربارهٔ طب روحانی نوشته و بعضی ازفقرات آن را بزبان هلندی ترجمه کرده‌است[۱] ودرسال ۱۹۵۰ بوسیله آربری استاد دانشگاه کمبریج بزبان انگلیسی ترجمه شده‌است[۲] . وکتاب السیرة الفلسفیّة نیز درسال ۱۹۳۵ بوسیله کراوس بزبان فرانسه ترجمه ودرمجلهٔ اورینتالیا چاپ شده[۳] ودرسال ۱۹٤۹ بوسیله آربری بزبان انگلیسی ترجمه ودرمجلهٔ آزیاتیک ریو یو ( Asiatic Review ) چاپ شده است[٤] و مرحوم عباس اقبال درسال ۱۳۱۵ شمسی کتاب اخیر را بزبان فارسی ترجمه ودرمجلهٔ مهر منتشر ساخت وکمیسیون ملی یونسکو درایران درسال ۱۳٤۳ متن عربی چاپ کراوس را باترجمه فارسی مذکور بضمیمه مقدمه‌ای درشرح احوال وآثار وافکار رازی که نگارنده (= مهدی محقق) نوشته بود انتشار داد[۵].

رازی کتاب طبّ روحانی را بخواهش ابوصالح منصور بن اسحاق بن احمد بن اسد که ازسال ۲۹۰ تا ۲۹٦ ازطرف پسرعم خود احمد بن اسماعیل بن احمد دوّمین پادشاه سامانی در ری حکومت کرده‌است[٦] نوشت ، این امیر همان کسی است که رازی «کتاب المنصوری» خودرا

---

۱ - این مقاله درمجلهٔ آکادمی علوم هلند ( استردام ۱۹۲۰)، ص ۱ - ۱۷ تحت عنوان زیر چاپ شده است :

De « Medicina Mentis » Van Den Arts Razi .

۲ - بدین عنوان :

*The Spiritual Physick of Rhazes* .

۳ - P . Kraus : Raziana I , *Orientalia,* N . S . IV (Rome 1935 ) , p. 300 – 334 .

٤ - *Ency clopaedia of Islam* , Vol. I. N. S. P. 328

۵ - نشریهٔ شمارهٔ ۲۳ کمیسیون ملی یونسکو درایران بمناسبت هزار و یکصدمین سال تولد رازی ( دراین مقاله باین چاپ ارجاع داده می‌شود ) .

٦ - یاقوت حموی : معجم البلدان ( لایپزیک ۱۸٦۷) ج ۲ ، ص ۹۰۱ .

که بعدها شهرت جهانی یافت[1] بنام اوکرده است ودر آغازطب روحانی می گوید این کتاب را الطبّ الرّوحانی نامیدم تاعدیل وقرین کتاب المنصوری باشد درطبّ جسدانی[2] .
ولی کتاب السّیرةالفلسفیّة را درپاسخ کسانی نوشت که باوخرده گرفته بودندکه ازسیرت حکماوفیلسوفان انحراف جسته وباموردنیوی وآمیزش بامردم وخدمت ملوك مشغول شده وراه وروشی راکه پیشوای فیلسوفان سقراط بزرگ داشته موردغفلت قرارداده است[3] .
دراین گفتارمجال آن نیست که هردوکتاب اخلاقی رازی با هم مورد بحث قرارگیرد لذا به سخن دربارهٔ کتاب الطبّ روحانی اوکه این مقاله مُصدّربآن است اکتفا میشود .

پیش ازرازی یعقوب بن اسحق کندی کتابی بنام الطّبّ الرُّوحانی داشته ولی بدست ما نرسیده[4]. ومعلوم نیست آیا این همان کتابی است که بعنوان « فِـی الأخـْلاق » نوشته که نسخه‌ای ازآن دریکی ازکتابخانه‌های شخصی درشهرحلب بدست آمده[5] و یا اینکه کتابی دیگراست علی‌ای حال افکار و عقائد اخلاقی کندی مورد توجه دانشمندان فن بوده واین مسکویه درکتاب خود فصلی را ازاونقل می کند[6] وازرساله‌ای که اوبنام « فِی حُدُودِ

۱ ـ کتاب المنصوری مهمترین کتاب رازی است که درزمان حیات خودآن را تمام کرده، زیرا کتاب الحاوی او پس از مرگش بوسیلهٔ شاگردانش تنظیم شده و برخی از دانشمندان معتقدند که کتاب الجامع الکبیر که رازی در السیرة الفلسفیة ص۱۰۲ دربارهٔ آن میگوید که پانزده سال شب و روز خود را صرف تالیف آن کرده کتاب المنصوری است نه کتاب الحاوی ، رجوع شود به :

ا.ز. اسکندر : الرازی و محنة الطبیب ، مجلة المشرق ( بیروت ١٩٦٠ )،ص٤٧٦

٢- رازی : الطب الروحانی ( رسائل فلسفیة ) ، ص١٥ .

٣- رازی : السیرة الفلسفیة ، ص ٩١ .

٤- الادب رتشردیوسف مکارثی الیسوعی : التصانیف المنسوبة الی فیلسوف العرب (بغداد١٩٦٢) ، ص٤٣ .

٥ - R. Walzer : *Greek into Arabic* ( Oxford 1962 ). P. 223 .

٦ - ابن مسکویه : تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق ( بیروت دار مکتبة الحیاة ١٩٦١ )،ص١٦٧ .

الأشْيَاء وَرُسُومِهَا » نوشته[1] و درآن بتعریف اصطلاحات و لغات فلسفی و اخلاقی پرداخته استنباط می‌شود که روش او با روش رازی کاملاً متفاوت است و بالعکس با روش ابن مسکویه در « تَهْذِيبُ الأخْلاق وَتَطْهِيرِ الأعراق »[2] و یحیی بن عدی در « تَهْذِيبُ الأخلاق[3] » و ابن سینا در رسالهٔ « فِي عِلْمِ الأخْلاق »[4] و ابن حزم در رسالهٔ « فِي مُدَاوَاةِ النُّفُوس وتَهْذِيبِ الأخْلاق »[5] مانندگی دارد و می‌توان گفت که این‌ها روش کندی راکه بیشتر ارسطوئی بوده دنبال کرده‌اند ولی رازی چنانکه پس ازاین دیده می‌شود بیشتر متأثرازافلاطون وجالینوس بوده وکمتر اثرارسطودرافکار اودیده می‌شود .

پیش ازرازی کتاب قابل توجهی دیگر دراخلاق بنظرنمی آیدکه بتوان طبّ روحانی را با آن مقایسه کردکتابی که شهاب الدین احمد بن محمد بن ابی الرّبیع بنام « سُلُوكُ المَالِكِ فِي تَدْبِيرِ المَمَالِكِ » برای المعتصم بالله خلیفهٔ عباسی تالیف کرده[6] و در آن مباحث مربوط بسیاست مُدُن وتهذیب اخلاق راآورده اصالتش مورد تردید است زیرا مطالب کتاب چنان پخته وپرداخته شده‌است که بعیدمی‌نماید درسیاست مدن مقدّم برفارابی ودراخلاق مقدم برابن مسکویه ویحیی بن عدی باشد وچنانکه جرجی زیدان حدس زده‌است احتمال داده می‌شودکه کلمهٔ «معتصم » دراصل «مستعصم » بوده ونسّاخ مرتکب اشتباه شده‌اند[7] . پس ازرازی تعبیرطب‌روحانی شایع و متداول گردید چنانکه

---

۱– الکندی : فی‌حدود الاشیاء ورسومها (رسائل الکندی‌الفلسفیة ،قاهره ۱۳۶۹ق. ) ، ج۱ ، ص۱۷۸

۲– ونیز درکتابهای دیگرخود مانند : الفوزالاصغر وکتاب‌السعادة .

۳– این کتاب درمجموعهٔ رسائل‌البلغا ( چاپ چهارم قاهره ۱۳۲۶) ، ص۵۲۲-۴۸۳ چاپ شده است .

۴– ابن‌سینا : تسع رسائل فی‌الحکمة والطبیعیات ( قاهره ۱۳۲۶ق. ) ،ص۱۵۲ .

۵ – رسائل ابن حزم‌الاندلسی ، ص ۱۷۳-۱۱۵ .

۶– این کتاب درقاهره بسال ۱۳۲۹ق. چاپ شده است.

۷– جرجی زیدان : تاریخ آداب اللغة العربیة (قاهره ۱۹۱۲) ، ج۲ ، ص ۲۱۴ .

میرسیدشریف‌جرجانی در کتاب «التَّعْرِیفَات» طب‌روحانی‌را چنین تعریف کرده‌است:

«الطِبُّ الرُّوحَانِی هُوَ العِلْمُ بِکَمَالاتِ القُلُوبِ وآفَاتِها وَ أمرَاضِهَا وَأدْوَائِها وَ بِکَیفیّةِ صِحَّتِها وَ اعْتِدَالِهَا».

وسپس در تعریف طبیب روحانی گوید:

«هُوَالشَّیخُ العَارِفُ بِذٰلِکَ الطِّبِّ القَادِرُعَلَی الإرْشَادِ وَالتَّکْمِیل»[1].

ابوالفرج عبدالرحمان جوزی کتابی بنام «الطِّبُّ الرُّوحَانِی» نوشته وعنوان نوزده فصل ازفصول‌بیستگانه‌کتاب رازی را برای فصول‌کتاب خود انتخاب کرده و فقط عنوان فصل چهاردهم را که «فِی دَفْعِ الإنْهِماكِ فِی‌الشَّرَاب» میباشدنیاورده است دراین کتاب مطالب‌کتاب رازی را باآیات واحادیث‌واشعار و امثال‌وحکم آمیخته و ابوابی‌را برآن افزوده ونامی‌هم ازمتقدّم خود نیاورده است اوحتی آغازکتاب خود را مانند رازی دربارهٔ ستایش عقل وبرتری‌آن قرارداده[2] ولی تعبیر «زَمُّ الهَوَیٰ» یعنی مهارکردن هوای‌نفس‌راکه رازی‌درطبّ روحانی آن‌را بسیاربکاربرده درکتاب ابن‌جوزی‌بصورت «ذَمُّ الهَوَیٰ» یعنی نکوهش هوای نفس دیده می‌شود[3] اونیزکتاب مستقل دیگری نیزتألیف کرده وآن را «ذَمُّ الهَوَیٰ» نامیده‌است[4] وما نمی‌دانیم این اشتباه ناشی‌ازابن جوزی‌است یا ازنسّاخی‌که کتابهای اوراکتابت کرده‌اند.

دراینجا دونکته مهم باید درنظرگرفته شود یکی اینکه رازی همچنانکه درفلسفه متمایل بافلاطون بوده است دراخلاق نیزازاوپیروی کرده و دیگراینکه او برخلاف ابن مسکویه‌که هرچه را پیشینیان‌گفته‌اند بدون هیچ‌گونه نقدونظری نقل‌کرده ، خود

---

۱- میرسید شریف جرجانی : التعریفات (قاهره ۱۳۵۷ق) ، ص۱۲۲ .

۲- ابن جوزی : الطب الروحانی (دمشق ۱۳۴۸ق) ، ص ۵ «فی فضل العقل» .

۳- ابن جوزی : الطب الروحانی (دمشق ۱۳۴۸ق) ، ص ۵ «فی فضل العقل» .

۴- این کتاب درقاهره بسال ۱۹۶۲ چاپ شده‌است . عنوان باب اول و دوم این کتاب نیزمانند کتاب دیگر او بمتابعت از رازی چنین‌آمده است : «فی ذکر العقل و فضله وذکر ماهیته» «فی‌ذم الهوی‌و الشهوات» .

را بعنوان یک انتقادکننده که دارای فکری مستقل است نشان می‌دهد و همین دوجنبه رازی موجب شده است که مورد طعن وحمله قرار گیرد و درمناظره‌ای که با ابوحاتم رازی[۱] همشهری خود درباره مطالب فلسفی و کلامی کرده است هنگام بحث در باب قدیم بودن مکان صریحاً اظهارمی‌کند که آنچه او گفته است قول افلاطون است و آنچه ابوحاتم درمخالفت با اوبدان متشبّث شده‌است قول ارسطومی‌باشد[۲] وصاعد اندلسی نیز تصریح می‌کند باینکه رازی ازارسطوکناره گیری‌کرده و برارسطوخرده گرفته که‌ازافلاطون و متقدّمان فلاسفه جدا شده‌است[۳] . و چون درعقیده بقدم زمان و مکان که مسعودی اصل آن را به « مجوس[۴] » و نیزمولّف البدء والتاریخ به« ثنویّة[۵] » نسبت می‌دهد پنداشته شده که رازی متمایل به‌ثنویت بوده لذاکتاب‌الطبّ روحانی اوهم مانندکتاب العلم‌الالٰهی اومورد‌حمله‌واتهام به ثنویت قرار گرفت‌چنانکه صاعداندلسی گوید او درکتاب‌العلم‌الالهی والطب الروحانی بمخالفت ارسطو پرداخت و در اشراك مذهب ثنویت را نیکو شمرد[۶]

---

۱ـ ابوحاتم‌احمدبن‌حمدان‌رازی ازداعیان مشهور اسماعیلیه وازمعاصران محمدبن‌زکریاء بوده‌است او مناظرات خودرا با رازی درکتابی گرد کرده و آن‌را بنام «اعلام‌النبوه» نامیده‌است میکروفیلم و نسخهٔ عکسی این کتاب درکتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران موجوداست قسمتی ازاین‌کتاب‌را پول‌کراوس درسال ۱۹۳۶ در رم تحت عنوان : Raziana II وسپس درسال ۱۹۳۶ در رسائل فلسفیه تحت عنوان « المناظرات بین ابی حاتم الرازی و ابی بکر الرازی » چاپ‌کرده و همین قسمت درسال ۱۳۳۳ ش. بوسیلهٔ آقای حسین واعظ زاده ( حکیم الهی ) بزبان فارسی ترجمه و در مجلهٔ فرهنگ ایران زمین دفتر ۲و ۳ چاپ شده‌است.

۲ ـ رازی : رسائل فلسفیة ( منقول از اعلام النبوة ) ، ص۳۰۷ .

۳ ـ صاعد بن احمد الاندلسی : طبقات الامم ( بیروت ۱۹۱۲ ) ، ص۳۳ .

٤ ـ ابوالحسن المسعودی : التنبیة والاشراف ( بغداد ۱۳۵۷ق. ) ، ص ۸۱ .

٥ ـ ابو زید احمد بن سهل البلخی : البدء والتاریخ (پاریس۱۹۱۹-۱۸۹۹) ، ج ٤ ، ص ۲۵ ، برای اطلاع از عقیدهٔ ایرانیان باستان دربارهٔ قدم زمان و مکان رجوع شود به :

R. C. Zaehner: *Zurvan* (Oxford 1955) p. 208

٦ ـ صاعد اندلسی : طبقات الامم ، ص۳۳ .

وگرنه رازی که «الرّد علی سیسن الثَّنَوی»[۱] را نوشته و در الطبّ الرّوحانی[۲] و السّیرة الفلسفیّة[۳] آشکارا «منّانیّه» را مورد طعن قرارداده چگونه ممکن است که بجانب ثنویت متمایل بوده است. برازی کتابی منسوب است که آن را «مَخَارِیقُ الأنْبِیاء» پنداشته[٤] و درآن بردّ مسأله نبوّت پرداخته است و چون با تضعیف مسأله نبوت مسأله امامت نیز سست می‌شود - زیرا شیعه قائل به تشاکل میان پیغبران وامامان است[۵] - دانشمندان اسماعیلی بیش ازهمه در صدد ردّ و نقض رازی برآمدند ازجمله حمیدالدین کرمانی مشهور به «حجّة العراقین» که از بزرگان دعاة اسماعیلیه بود کتابی بنام «الأقوالُ الذّهَبِیَّة» نوشت که درآن از یک طرف بدفاع از ابوحاتم رازی گفته‌های اورا در مباحثات فلسفی وکلامی با رازی تتمیم و تکمیل کرد و ازطرفی دیگر مستقیما عقائد اخلاقی رازی را در الطبّ الروحانی مردود جلوه داد فقراتی ازکتاب الاقوال الذهبیّه که در ردّ بر الطبّ الروحانی است در ذیل کتاب بوسیلهٔ پول کراوس آورده شده این کتاب هنوز چاپ نشده ولی درکتاب راهنمای ادب اسماعیلی معرفی شده‌است[٦].

رازی دراخلاق فلسفی خود تابع افلاطون بود واز راه مطالعهٔ کتابهای جالینوس

---

۱ - ابوریحان: رسالة ابی ریحان فی فهرست کتب الرازی (پاریس ۱۹۳٦ م.) شمارهٔ ۱٤۰ در فهرست ابن ندیم (المطبعة الرحمانیة بمصر)، ص٤۱٦ آمده: «فیماجری بینه وبین سیسن المنانی» سیس یا سیسن Sisinnious از شاگردان مانی بود که بعداز وفات مانی بنا بروصیت و تعیین او خلیفهٔ کل مانویان گردید و مقام او در بابل بود رجوع شود به ترجمهٔ فارسی ایران در زمان ساسانیان کریستن‌سن (تهران چاپ دوم)، ص٢٢٤.

۲ - رازی: الطب الروحانی (رسائل فلسفیة)، ص۹۱.

۳ - رازی: السیرة الفلسفیة، ص۹۷ و ۹۹.

٤ - ابوزید بلخی: البدء والتاریخ، ج۳، ص۱۱۰.

۵ - ابن‌بابویه: کمال‌الدین و تمام‌النعمة (هایدلبرگ ۱۹۰۱)، ص۳۰.

٦ - W. Ivanow: *Ismaili Literature* (Tehran, 1963) p. 42 این کتاب در سال ۱۹۳۳ در لندن تحت عنوان *A Guide to Ismaili Literature* منتشر شده‌است.

به‌افکار افلاطون دست‌یافته‌بود وجالینوس نیزهم ازجهت‌طبی[۱] وهم ازجهت‌فلسفی دراو مؤثربوده‌است . نفوذفلسفی افلاطون درفلاسفهٔ اسلام‌بوسیلهٔ مفسّران نوافلاطونی‌مانند پلوتن (Plotinus) و فرفوریوس (Porphyry) وابرقلس (Proclus) صورت‌گرفت[۲] ونفوذ اخلاق فلسفی (Moral philosoply) او در دانشمندان اسلامی‌که کتاب درعلم اخلاق‌تصنیف کردندبیشتر مرهون جالینوس بوده‌است زیرا مهمترین مرجع‌اخلاق‌فلسفی درآثارافلاطون کتابهای جمهوریت *Republic* وطیماوس *Timaeus* ونوامیس ( Laws ) اوست و جالینوس در سلسله کتبی که بنام جوامع[۳] *Epitome* معروف‌است کتابهای فوق را تلخیص کرده و سپس ترجمهٔ عربی آنها در دسترس فلاسفهٔ اسلامی قرار گرفته‌است . چنانکه می‌دانیم جالینوس کتاب «جوامع کتاب النّوامیس» را داشته که موسی بن میمون اسرائیلی فقره‌ای ازآن‌را در شرح کتاب الفصول بقراط بعربی نقل کرده‌است[٤] و همچنین «جوامع کتاب افلاطون فی سیاسة المُدُن» را نوشته که مورد استفادهٔ ابن‌الاثیر در الکامل قرار گرفته‌است[٥] و ابن ابی أصیبعه در ذیل جوامع کتب افلاطون جالینوس کتاب «بولیطیقوس فی‌المدبّر» را یاد می‌کند[٦] و این همان کتاب‌است که فارابی در بیان «العلم المدنی» بدان تمسّک جسته و ازآن بنام بولیطیقی *Politic* نام می‌برد[٧] و نیز «جوامع طیماوس فی‌العلم الطبیعی» را جالینوس نوشته که ترجمهٔ عربی آن

۱ - جالینوس مثل‌اعلی ونمونهٔ کامل طب در دنیای‌اسلام محسوب می‌شده‌است متنبی دیوان ( برلن ۱۸٦۱ ) گوید :

لما وجدت دواء دائی عندها هانت علیّ صفات جالینوسا

۲ - *Encyclopedia of Islam*, Vol. I. N. S. , p. 234

۳ - ابن ابی اصیبعة : عیون الانباء فی طبقات الاطباء ، ص۱٤۷ .

٤ - نقل ازضمیمهٔ کتاب جوامع طیماوس فی‌العلم الطبیعی ، ص۳۹ .

٥ - نقل ازضمیمهٔ کتاب جوامع طیماوس فی‌العلم الطبیعی ، ص۳٥ .

٦ - ابن ابی‌صیبعه : عیون الانباء فی‌طبقات الاطباء ، ص۱٤۷ .

۷ - ابونصر فارابی : احصاء العلوم ( مجریط = مادرید ، ۱۹٥۳ ) ، ص۹٦ .

بطبع رسیده‌است[۱] و کتاب اخیر افلاطون یعنی طیماوس که محشوّ از مطالب اخلاق فلسفی است موردتوجّه رازی بوده چنانکه خود نیز تفسیری بر کتاب طیماوس نوشته‌است[۲].
جالینوس خود کتابی در علم اخلاق داشته است که اصحاب تواریخ و تراجم مانند ابن‌الندیم و بیرونی و ابن‌القفطی و ابن ابی اصیبعه از آن یاد کرده‌اند و خود او در یکی از رساله‌های اخلاقی خود گوید که من درکتاب، اخلاق النفس *on Moral character* خود درباره‌ٔ اینکه چگونه مرد می‌تواند نفس خودرا خوب بگرداند بتفصیل سخن گفته‌ام[۳]. اصل یونانی این کتاب مانند سایر کتب فلسفی و اخلاقی او از بین رفته ولی ترجمهٔ عربی آن مورد استفادهٔ بسیاری از دانشمندان اسلامی واقع شده‌است[۴] ارباب تراجم ترجمهٔ این کتاب را به حبیش الاعم نسبت می‌دهند و این درست نیست زیرا حنین بن اسحٰق در رساله‌ای که به علی بن یحیی[۱] نوشته و درآن در بارهٔ کتابهائی که از

۱ - رجوع شود به زیرنویس شمارهٔ ۱، ص ۱۱۸.
۲ - ابو ریحان بیرونی : رسالة فی‌فهرست کتب الرازی ، شمارهٔ ۱۰۷.
۳ - *Galen on the passinos and errors of the Soul* (Ohio University Press, 1963), p. 46
۴ - پول کراوس درمقدمهٔ خود بر کتاب «مختصر کتاب‌الاخلاق» جالینوس، (مجلة کلیة الاداب بالجامعة‌المصریة ، المجلد الخامس ، الجزء الاول ، قاهره ۱۹۳۷) ، ص ۲۴-۱ فقراتی ازکتاب الاخلاق جالینوس‌را که دانشمندان زیر درکتابهای خود نقل کرده‌اند آورده‌است : در ص ۱۲ از ابن‌القفطی درتاریخ الحکماء وابن‌ابی‌اصیبعه درعیون‌الانباء ، ص ۱۵ ازابوریحان در رسالة فی فهرست کتب الرازی ، ص ۱۶ از مسعودی درالتنبیه والاشراف ، ص ۱۹ از ابو ایوب اسرائیلی در اصلاح‌الاخلاق و ابو ریحان درتحقیق ماللهند ، ص ۲۱ از ابوسلیمان سجستانی درمنتخب صوان الحکمة. و نیز استرن خود فقراتی از آن کتاب را که قدامة بن جعفر در نقدالنثر، و ابوالحسن طبری درالمعالجات‌البقراطیة و موسی‌بن عذار درکتاب الحدیقة فی‌معنی‌المجاز والحقیقة ، ومروزی درکتاب طبایع‌الحیوان و عبدالله بن فضل در رد تنجیم نقل کرده‌اند دریکی از مقالات خود آورده و بزبان انگلیسی نیز ترجمه کرده‌است رجوع شود به:
S. M. Stern: «Some Fragments of Galen's on Disposition in Arabic», *The Classical Quarterly* (Oxford 1956) p. 91-104 و همچنین ابن مسکویه درکتاب تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق قسمتی ازکتاب اخلاق‌النفس جالینوس را نقل کرده‌است.

جالینوس ترجمه کرده سخن رانده گفته‌است که مردی از صابیان بنام منصور بن اثاناس آن‌را به سریانی و خود آن‌را بعربی ترجمه کرده‌است و سپس حبیش الاعم از روی ترجمهٔ عربی دوباره بسریانی ترجمه کرده‌است[۱]. محتمل است کتابی که درفهرست قدیم کتابخانهٔ اسکوریال ازجالینوس بنام «فی اصلاح الاخلاق» بشمارهٔ ۱۵۷ آمده وپیش‌از حریق معروف و نابودی بسیاری از کتب نفیسه موجود بوده همین کتاب باشد[۲] خوشبختانه نسخه‌ای از تلخیص کتاب مزبور درضمن مجموعه‌ای در دارالکتب المصریّه بدست آمده که متعلق بکتابخانهٔ احمد تیمور پاشا بوده‌است این تلخیص که بوسیلهٔ ابوعثمان سعید بن یعقوب الدمشقی صورت گرفته در سال ۱۹۳۷ در مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیّات قاهره بوسیلهٔ پول کراوس بنام «مُخْتَصَرٌ مِنْ کِتَابِ الأخلاق لِجَالِینُوس» چاپ شده وکراوس مقدّمهٔ محققانه‌ای هم بر آن نوشته‌است[۳]. این مختصرهم مانند اصل چهارمقاله‌است. ریچارد والرز نویسندهٔ مادّهٔ ( Article = ) اخلاق دردائرةالمعارف اسلام گفته‌است که مقالهٔ دوم و سوم این‌کتاب همان دو مقاله‌است‌که رازی در فصل چهارم کتاب الطّب الروحانی از جالینوس بنام «فِی أنَّ الأخْیَار یَنْتَفِعُونَ بِأعْدَائِهِمْ» و «فِی تَعَرُّفِ الرَّجُلِ عُیُوبَ نَفْسِه» یاد کرده[۴] و گفته‌است که او جوامع وخلاصه دومین‌را درآن فصل ذکر کوده‌است. ولی این درست نیست زیرا بنا برنقل اصحاب تراجم از جمله ابن ابی اصیبعه کتاب الاخلاق در چهار مقاله غیراز دو

---

۱- پول کراوس: مقدمهٔ مختصر کتاب الاخلاق (مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات قاهره، جلد ۵، جزء ۱، ۱۹۳۷)، ص ۱۲.

۲- N. Morata: «Un Catàloge de los fondos àrabes Primitivos de escorial» *Al-Andalus*, (Madrid 1934) Vol. II, p. 118.

۳- مقدمهٔ کراوس ص ٤-۲۱، متن کتاب ص ۱۵-۲۵.

٤- *Encyclopaedia of Islam*, Vol. I N. S., p. 327

مقالهٔ فوق‌است[۱] و نگارنده معتقداست که منظور رازی مقاله‌ای‌است که جالینوس نوشته و آنرا درمان هوای‌نفس « *The Diagnosis and Cure of the Soul's Passion* » نامیده این مقاله با مقالهٔ دیگر که آن را درمان خطای نفس « *The Diagnosis and Cure of the Soul's Errors* » نامیده درسال ۱۹۱٤ بزبان فرانسه ترجمه و در پاریس چاپ شده[۲] و ترجمهٔ انگلیسی آن در ۱۹۶۳ در امریکا منتشر گشته‌است[۳] و در طیّ این گفتار موارد متعدّدی از الطبّ الروحانی رازی با آنچه درمقالت جالینوس آمده تطبیق می‌گردد . بطور اجمال روشن گشت که رازی چگونه افکار افلاطون و جالینوس را بدست آورده‌است . ازآنجاکه رازی بمقدار بسیارکم وکندی و یحیی بن عدی وابن‌سینا و ابن مسکویه و سپس اخلاق نویسان فارسی مانند فخر رازی در فصل اخلاق جامع العلوم و نصیرالدین طوسی در اخلاق ناصری و جلال‌الدین دوانی در اخلاق جلالی باندازهٔ فراوان از ارسطو متأثر شده‌اند بی مناسبت نیست ازمهمترین منبع اخلاق فلسفی ارسطوئی که مسلمانان ازآن استفاده کرده‌اند یعنی کتاب اخلاق نیکوماخس ارسطو[۳] یادشود ترجمهٔ عربی این کتاب دریازده مجلّد درترجمه‌های اسحٰق بن‌حنین شناخته شده‌است[٤] و دانشمندان اسلامی تفاسیر و تلاخیص متعدّدی برآن نوشته‌اند از جمله ابوالولید بن رشد شرحی برمقالهٔ اول تا دهم آن داشته‌است که درفهرست قدیم کتابخانهٔ اسکوریال

---

۱ - ابن ابی‌اصیبعة درهمانجا که نام از دومقالهٔ مزبور می‌برد: کتاب‌الاخلاق اربع‌مقالات رجوع شود به عیون‌الانباء ص۱٤۷ .

۲ - R. Van der Elst: *Traitè des Passions de l'Ame et de erreurs Par Galien* (Paris, 1914).

۳ - ترجمهٔ انگلیسی اصل اخلاق نیکوماخس تحت عنوان : *Ethica Nicomacha* درسال ۱۹۲۵ دراکسفورد درمجموعهٔ آثار ارسطو : The works of Aristotle چاپ شده و دراین مقاله باین چاپ ارجاع داده می‌شود .

٤ - *Encyclopaedia of Islam*, Vol. I, N. S. , p. 327

تحت شمارهٔ ۷٤ دیده میشود[۱] و نیز نسخه‌ای از ترجمهٔ عربی اخلاق نیکوماخس در مکتبة الغرویین واقع در شهر ناس از بلاد مراکش بدست آمده که آربری آن را در مجلهٔ مدرسهٔ السنهٔ شرقیه معرفی کرده‌است[۲]، منقولاتی ازاخلاق نیکوماخس درکتابهای اسلامی آورده شده[۳] و معمولا ازآن تعبیر به «نیقوماخیا[٤]» یا «نیقوماخیه[٤]» می‌کنند.

رازی دراستفادهٔ ازاندیشه‌های پیشینیان بنقل‌قول اکتفا نکرده بلکه گفتارآنان‌را بااندیشهٔ ژرف وتفکّر نیرومند خودآمیخته‌است وبخوبی محسوس‌است که رازی‌استقلال فکری خودرا حفظ کرده‌است ونیز بیشتر مطالب را با نقدهای فیلسوفانه همراه می‌سازد دانشمندانی که دربارهٔ اخلاق فلسفی در اسلام تحقیق کرده‌اند باستقلال فکری رازی و برجسته‌بودن‌او اعتراف نموده‌اند ازجمله ریچارد والزر درمقاله‌ای که دربارهٔ تحلیل‌افکار اخلاقی ابن مسکویه نوشته اورا با رازی مقایسه‌کرده و رازی را بداشتن اندیشهٔ مستقل انتقادی ممتاز می‌سازد[۵]، رازی در زمان حیات خود در برابر ایرادات برطبّ روحانی دفاع کرده‌است . کتابی‌که در ردّ ابوبکر حسین تمّار که کتاب الطبّ الروحانی را نقض کرده بود نوشته وآن را بنام «کتاب فی نقض الطبّ الروحانی علی بن التمار» نامیده

۱ـ مجلة الاندلس (رجوع شود به زیرنویس شمارهٔ ۲، صفحهٔ ۱۲۷ ونیز طی زیرنویس شمارهٔ صفحهٔ آمده : «کتاب الاخلاق المسمی نیقوماخیة».

۲ـ A. J. Arberry: « Nicomachean Ethics in Arabic Bulletin of the School of oriental and African Studies (London. 1955) p. 1.

۳ ـ ابن مسکویه : تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق، ص ۱۱۱.

٤ ـ ابوالحسن عامری: السعادة والاسعاد فی السیرة الانسانیه (ویسبادن ۱۹۵۸)، ص ۲۰۱.

۵ R. Walzer: *Greek into Arabic*, p. 220 دلیل روشن براستقلال فکری رازی اینکه او با وجود آنکه احترام فراوانی بجالینوس گذاشته و او را نه‌تنها استاد بلکه خواجه و ولی‌نعمت خوانده‌است کتابی تحت عنوان «الشکوك علی جالینوس» نوشته و درآن برد برخی‌ازعقائد طبی و فلسفی استاد خود پرداخته نسخه‌ای ازکتاب‌فوق درکتابخانهٔ ملی‌ملک‌تحت‌شمارهٔ ٤۵۷۳ محفوظاست.

شاهد این مطلب‌است[۱].

رازی فصل اول کتاب‌را درفضیلت‌و ستایش عقل قرارداده و گفته‌است که خرد بزرگترین‌موهبت خداونداست که انسان‌را بدان مخصوص‌داشته وبدان اورا برچارپایان برتری داده‌است بنابراین نباید آن را از جایگاه والای خود فرود آوریم یعنی آن را که فرمانروا و سرور زبردست‌است فرمانبردار و بنده و زیردست سازیم بلکه باید بدان احترام‌گذاریم ونگذاریم که‌هویٰ برآن چیره گردد وآن‌را مکدّرسازد وفقط بدین‌وسیله می‌توانیم بااین موهبت سعادتمند گردیم[۲]. محتمل‌است که این فصل بیش‌از فصول دیگر بردانشمندان اسماعیلیّه گران آمده باشد زیرا آنان می‌گویند خداشناسی بعقل‌ونظر نیست و بتعلیم امام‌است[۳] و بدین جهت‌است که آنان‌را تعلیمیّه خوانده‌اند[٤]. نظیر آنچه‌را که رازی در برتری وستایش عقل گفته درسخنان ابن راوندی دیده می‌شود و او با این دلائل مسألهٔ نبوّت را انکار می‌کند و همچنانکه سخنان رازی مورد ردّ و نقض ابوحاتم قرار گرفته‌است ابن‌راوندی مورد ردّ و نقض المویّد فی‌الدین‌شیرازی که او نیز ازدعاة بزرگ اسماعیلیّه‌است قرارگرفت[۵] وشاید ابوعبدالله‌بن‌جعل هم که دوکتاب یکی بنام «نَقْضُ

---

۱ - نام این شخص در ابن ندیم و ابن قفطی و ابن ابی‌اصیبعه «ابن الیمان» آمده و فلوگل و بروکلمان آن را با ابوبکر محمد بن الیمان السمرقندی متوفی ۲۶۸ منطبق ساخته‌اند ولی چون دریکی از نسخه‌های ابن ندیم «ابن التمار» آمده کراوس حدس زده که او ابوبکر حسین‌التمار الدهری المتطبب‌است که نام او دراعلام‌النبوة درضمن مناظرات رازی باابو حاتم آمده (پاورقی رسائل فلسفیة، ص۲).

۲ - رازی: الطب الروحانی (رسائل فلسفیة)، ص۱۷ و ۱۸.

۳ - رشیدالدین فضل‌الله همدانی: جامع التواریخ، قسمت‌اسماعیلیة (تهران۱۳۳۷ش)،ص۱۳.

٤ - غزالی: فضائح الباطنیة (قاهره ۱۳۸۳ق)، ص۱۷

۵ - کتابی که ابن راوندی درآن برد نبوت پرداخته یعنی کتاب «الزمرد» از بین رفته ولی فقراتی ازآن‌را المؤید فی‌الدین داعی‌الدعاة شیرازی در «المجالس المؤیدیة» نقل کرده‌است رجوع شود به من تاریخ الالحاد فی‌الاسلام، عبدالرحمن بدوی (قاهره ۱۹٤۵)، ص۸۰.

کَلام الرّاوَندِی » و دیگری بنام « نَقْضُ کَلامِ الرّازِی » نوشته است[1] همین مسأله را که میان آندو مشترك بوده مورد ردّ قرار داده‌است ودلیل‌دیگر براینکه تأکید برمسألهٔ برتری و فضیلت عقل بیش‌از همه متوجّه شیعیان یعنی معتقدان بامام بوده‌است اینکه ابوالعلاء معرّی باهمان لحن عقل‌را می‌ستاید و مستقیما سخن خودرا متوجّه کسانی می‌سازد که معتقدند‌که باید درمشکلات ومعضلات بامام‌رجوع کرد ودرانتظار او بسرمی‌برند :

یَرْتَجِی النَّاسُ أنْ یَقُومَ إمَامٌ نَاطِقٌ فِی الکَتِیبَةِ الخَرْسَاء

کَذِبَ الظَّنُّ لا إمَامَ سِوَی العَقْلِ مُشِیراً فِی صُبْحِهِ وَالمَسَاء[2]

واحتمال دارد که ابن مسکویه که فصلی ازکتاب « الفوز الاصغر » خودرا تحت عنوان « فِی أنَّ العَقْلَ مَلِكٌ مُطَاعٌ بِالطَّبْع »[3] قرار داده ودرآن تأکیدکرده‌است که پایهٔ عقل بالاترین پایه‌هااست تحت تأثیر همین جریان فکری قرارگرفته باشد .

باب دوم کتاب اختصاصی به سرکوبی هوای نفس وجلوگیری از امیال آن با خلاصه‌ای از رأی افلاطون حکیم داده شده دراین‌باب رازی هوی‌را دربرابر عقل‌قرار داده و خواصّ و خواهشهای هردو را بیان کرده‌است او رذائل نفس را که در فصول دیگر بتفصیل‌یادکرده درنتیجه غلبهٔ هوی بر عقل می‌داند ومعتقداست که باراهنمائی عقل

---

۱ ـ ابوحیان توحیدی : الامتاع والمؤانسة ( قاهره ، لجنة‌التألیف‌والترجمة والنشر ) ، ج۱ ص ۱۴۱ . باحتمال‌قوی دانشمند مزبور اهل‌سنت و جماعت بوده و بدفاع ازمسألهٔ نبوت به‌رد ابن راوندی و رازی پرداخته و باید یادآور شد که اهل سنت نیز معتقدند که عقول را تصرفی در امور نیست و راهنمائی و تعلیم پیغمبر ضروری‌است رجوع شود به : ابومنصور ماتریدی : کتاب التوحید (نسخهٔ خطی کتابخانهٔ دانشگاه کمبریج ، شمارهٔ ۳۶۵۱ add. ) ، ص ۹۲ ؛ و عبد الکریم شهرستانی : نهایة الاقدام فی‌الکلام ( لندن ۱۹۳۴ ) ، ص ۴۲۶ . نه تنها در اسلام بلکه در مذهب یهود هم این موضوع بهمین کیفیت بیان شده است رجوع شود به : سعید بن یوسف فیومی : کتاب الامانات و الاعتقادات ( لیدن ۱۸۸۰ ) ، ص ۲۴ .

۲ ـ ابو العلاء معری : لزوم مالایلزم (قاهره ۱۳۴۳ق) ، ج ۱ ص ۱۷۵ .

۳ ـ ابن مسکویه : الفوز الاصغر ، ص ۱۰۸ .

باید هویٰ ذلیل ومقهور گردد وفیلسوفان بزرگ را نمونهٔ کاملی از مردمانی می‌داند که در این باره باقصیٰ غایت و اعلیٰ نهایت کوشیده‌اند و برای مهار کردن هوی و میراندن آن وخوار داشتن خواهشهای نفسانی ازمردم کنارگرفته وکنج عزلت را برگزیده وحتی از خوردن وآشامیدن و خانه وکاشانه دوری جسته‌اند[۱]. کلمهٔ هوا در بیشتر ابواب کتاب آمده و رازی صفات رذیله مانند غضب وکذب وبخل و غم و شَرَه و رتب دنیاوی[۲] وغیره‌را بدان منسوب می‌دارد . جالینوس‌نیز درکتاب درمان هوای‌نفس حرص‌و طمع وشره وغضب وحسد وامل[۳] وغیره را نسبت به هویٰ می‌دهد .

آوردن کلمهٔ هویٰ در برابرعقل درمواضع متعدّد بوسیلهٔ افلاطون بکار رفته‌است[٤] او هویٰ‌را حالتی یا جزئی ازنفس بشمار می‌آورد که با نیروی غیرمعقول خود موجب بسیاری از دگرگونیها می‌شود[٥]. ابوالوفاء مبشّر بن فاتک از افلاطون نقل می‌کند که گفته‌است برتری عقل بر هویٰ اینست که عقل‌ترا سالار وهویٰ‌ترا بندهٔ روزگار می‌کند[٦] . جالینوس نیز آنجا که ببیان منشأ خطا (error) و هویٰ ( Passion ) می‌پردازد یادآور می‌شود که هویٰ ازقدرت نامعقول برمی‌خیزد وازمتابعت عقل( Reason ) سرمی‌پیچد[۷].

---

۱ - رازی : الطب الروحانی (رسائل فلسفیة) ، ص۲۷-۲۰ .

۲ - رازی : الطب الروحانی (رسائل فلسفیة) ، صفحات ٥٥ ، ٥٦ ، ٥٩ ، ٦٣ ، ۷۰ .

۳ - *Galen on the Passions and errors of the Soul* p. 43, 60, 62.

٤ - Plato: *Laws*, 843 B

آنچه که دراین مقاله بکتابهای افلاطون ارجاع داده می‌شود از مجموعهٔ آثار اوست که بانگلیسی ترجمه گردیده و چاپ چهارم آن درسال ۱۹٥۳ درآکسفورد تحت عنوان زیر چاپ شده‌است :

The Dialogues of Plato, Translated in to English with Analyses and Introduction, by B. Jowett, M. A.

٥ - Plato: *Republic* 440 c

٦ - ابوالوفاء مبشر بن فاتک ، مختار الحکم و محاسن الکلم (مادرید ۱۹٥۸) ، ص۱٥۸ .

۷ - *Galen on the Passions and errors of the soul*, p. 28

تعبیر «زمّ الهویٰ» یعنی مهار کردن آن نیز که درکتاب بسیار بچشم میخورد تعبیر افلاطونی است او درهمین فصل دوّم میگوید مهارکردن (= زمّ) و برکنارساختن (= ردع) هویٰ نزد هرعاقل ودرهررأی و هردین واجب است[1]. درفصل هفتم گوید خردمند بابصیرت نفس ناطقه ونیروی نفس غضبیه اش نفس بهیمیّه را مهار می کند[2] ونیز در فصل هیجدهم از مهارکردن هوی و سرکوبے (= قمع) آن وخدعه و مکیدت آن یاد می کند[3]. و نیز براساس جدائی عقل وهویٰ صفات آدمی را تحت «عرض عقلی» و «عرض هوائی» مندرج ساخته است[4] ومیان فرمان عقل وفرمان هویٰ بدین گونه جدائی افکنده است که عقل همیشه بعواقب امور می نگرد وآنچه را که افضل وارجح واصلح در پایان کاراست برمی گزیند هرچند که درآغاز امر رنج و سختی در بر داشته باشد ولی هوی برخلاف آن است[5] ونیز رأی هوائی بدون حجّتی آشکارا وعذری واضح بلکه بصرف میل و حبّ نفس مورد متابعت قرار می گیرد درحالیکه رأی عقلی با دلیلی واضح و عذری هویدا پیروی می شود هرچندنفس آن را ناخوش ومکروه دارد[6]. اومی گوید گاهی هویٰ دربرخی ازاحوال بعقل مانندگی پیدا می کند و موجب تدلیس وایهام نفس می گردد که آن را عقلی بنمایاند نه هوائی وحتی بمرحلهٔ اقناع وحجاج هم می رسد ولی اگر بااندیشهٔ راست ودرست سنجیده شود اقناع وحجّت آن درهم شکسته وباطل می شود. او در پایان گوید که فرق میان آنچه را

۱ - رازی : الطب الروحانی (رسائل فلسفیة) ، ص ۳۱ .
۲ - رازی : الطب الروحانی (رسائل فلسفیة) ، ص ۵۱ .
۳ - رازی : الطب الروحانی (رسائل فلسفیة) ، ص ۸۵ . در زبان فارسی نیز کلمهٔ «مهار» برای هوای نفس بکار رفته است مانند :

هوای نفس مهارست و خلق چون شتران — بغیر آن شتر مست را مهار مگیر

رجوع شود به :
R. A. Nicholson: *Selected Poems from the Divani Shamsi Tabriz* (Combridge, 1952) p. 311.

۴ - رازی : الطب الروحانی (رسائل فلسفیة) ، ص ۶۳ و ۷۹ .
۵ - رازی : الطب الروحانی (رسائل فلسفیة) ، ص ۸۹ .
۶ - رازی : الطب الروحانی (رسائل فلسفیة) ، ص ۹۴ .

که هویٰ می‌نمایاند بابے عظیم از ابواب صناعت برهان‌است که نقل آن درین‌جا ضروری نیست[۱] البتّه درصناعت برهان با قیاسهای عقلی قیاسهائی که مبتنی بر برهان وعقل نیست سست می‌گردد و رازی نیز درجائی اشاره می‌کند باینکه باید از «قیاس‌عقلی» پے بعواقب و اواخر امور برد و از امور زیان آور دوری جست و بامور سودمندی روی آورد[۲] تعبیر قیاس عقلی که عبارت از برهان‌است درکتب فلسفی مکرّراً بکار رفته‌است[۳].

کلمهٔ «هویٰ» در قرآن مقصوراً و ممدوداً درموارد متعدّد دیده می‌شود[٤] و اهل لغت یکی ازمعانی آنرا بمعنی کام وآرزوی نفس آورده‌اند[٥] و درتفسیر «وَأَفْئِدَتُهُمْ هَوَاء» گفته شده : «انّه لاعُقُولَ لَهُمْ»[٦] و در ادب عربے هم درمقابل عقل بکار رفته‌است چنانکه ابن دُرَید درمقصورهٔ خود گوید :

وَآفَةُ العَقْلِ الهَوَیٰ فَمَنْ عَلا  عَلَیٰ هَوَاه عَقْلُهُ فَقَدْ نَجَا[۷]

---

۱ - رازی : الطب الروحانی (رسائل فلسفیة) ، ص۸۸ .

۲ - رازی : الطب الروحانی (رسائل فلسفیة) ، ص۸۵ .

۳ - ابن رشد می‌گوید : قیاس عقلی در برابر قیاس فقهی قرار دارد وکامل ترین قیاس عقلی برهان‌است رجوع شود به : فصل‌المقال وتقریر مابین‌الشریعة والحکمة من‌الاتصال (لیدن ۱۹۵۹) ، ص٦ و ۷ . ناصر خسرو (دیوان ص٤۷۳) گوید :

بیاموزی قیاس عقلی ازحجت  اگر مرد قیاس حجتی هستی

ولی رازی ازقیاس‌عقلی تمثیل‌منطقی‌را اراده کرد، که نظیر قیاس‌فقهی‌است ولی درمعقولات در بیت زیر ازمولانا (مثنوی چاپ لیدن ۱۹۲۵ ، ج۱ ص۱۸) نیز کلمهٔ قیاس ذکر و از آن تمثیل اراده شده :

از قیاسش خنده آمد خلق را  کو چوخود پنداشت‌صاحب دلق را

٤ - ازجمله : ومن‌اضل ممن اتبع هویه (سورة‌القصص آیهٔ ٥۰) ؛ واما من‌خاف مقام ربه ونهی النفس عن الهوی (سورة النازعات آیهٔ ٤۰)

٥ - حبیش بن ابراهیم تفلیسی : وجوه قرآن (تهران ۱۳٤۰ش) ، ص۳۳ .

٦ - ابن منظور : لسان‌العرب ، مادهٔ هوی .

۷ - خطیب تبریزی : شرح مقصورهٔ ابن درید (دمشق ۱۳۸۰ق) ، ص۱۹۱ . در ادب فارسی نیز خرد ( = عقل ) و هوی درمقابل هم قرار گرفته‌است . ناصر خسرو (دیوان ص۳۹۲) گوید : وگر عنان خرد داده‌ای بدست هوی  چو اسب‌لانه‌سرافشان‌و بی‌عنان‌شده‌ای

رازی عقل وهوی‌ٰرا در برابر نفوس‌سه‌گانه قرارمی‌دهد ، آنچه‌که ازمواد هویٰ باشد ازآفات عقل‌است و نفس ناطقه‌را ناتوان و نفس شهوانیه و غضبیّة را نیرومند می‌گرداند[1] نفوس سه‌گانه را رازی از افلاطون اخذکرده ودرهمین فصل دوم می‌گوید که افلاطون برآنست‌که درآدمی سه‌نفس وجود دارد یکی‌ناطقه‌والهیّه ودیگری غضبیّه وحیوانیّه وسدیگر نباتیه ونامیه وشهوانیه . نفس نباتیه وحیوانیه برای‌نفس‌ناطقه‌آفریده شده‌است نفس نباتی به‌جسم غـذا می‌رساند و جسم برای نفس ناطقه بمنزلت آلت و وسیلت‌است ونفس غضبیه درسرکوبی نفس شهوانیّه نفس ناطقه‌را یاری می‌دهد واین دونفس را یعنی نباتیه و غضبیه جوهری خاص نیست که پس‌از فساد جسم باقی بماند آنچنانکه جوهر نفس‌ناطقه باقی‌می‌ماند . او سپس‌می‌گوید‌که آدمی‌باید بکوشد تابوسیلهٔ طبّ‌جسدانی که‌همان‌طب‌معروف‌است‌وطب‌روحانی که‌مبتنی براقامهٔ حجج‌وبراهین‌است تعدیل افعال این نفوس را ثابت و پابرجا دارد تا تقصیر و تجاوز روی ندهد . او سپس تفریط‌و افراط این نفوس‌را بتفصیل بیان می‌کند[2] .

تقسیم سه‌گانهٔ نفس که برمبنای آن فضائل چهارگانه پدید می‌آید از ابتکارات افلاطون‌است . این‌فکر درمسلمانان اثری آشکارگذاشته‌است افلاطون درموارد متعدّد اشاره باجزاء سه‌گانهٔ نفس‌کرده‌است ازجمله درکتاب جمهوریت گوید : ما باید بیاد آوریم‌که نفس‌را بسه جزء تقسیم‌کردیم وبوسیلهٔ نسبت آنها بایکدیگر ما می‌توانیم طبایع مختلف‌عدالت وعفت وشجاعت وحکمت‌را مشخّص‌سازیم[3]. ودرکتاب طیماوس‌گوید : من بارها گفته‌ام‌که سه‌نوع‌نفس درما نهاده‌شده‌که هرکدام دارای‌حرکت‌است وبنحو خلاصه باید تکرارکنم‌که اگر هرکدام ازفعالیّت بازماند وحرکت طبیعی خودرا انجام ندهد بسیار ناتوان‌می‌گردد ولی‌آن‌که‌پرورش‌یابد وفعالیّت‌نماید بسیار نیرومند می‌گردد[4] .

۱ - رازی : الطب الروحانی (رسائل فلسفية) ، ص۷۳ .
۲ - رازی : الطب الروحانی (رسائل فلسفية) ، ص۲۷ و ۲۸ و ۲۹ .
۳ - Plato: *Republic* 504 A
۴ - Plato: *Timaeus*, 89 E

جالینوس نیز در کتاب «جوامع طیماوس فی‌العلم الطبیعی» درجاهای مختلف اشاره باین نفوس وافعال آنها کرده ازجمله درآنجاکه بحث امراض بدنی‌را ختم می‌کند وبه‌بیان امراض عارض برنفس می‌پردازد نخست توجّه به صحّت هردو را باهم ونگاهداشت آن دو را درحال اعتدال سفارش می‌نماید وسپس می‌گوید نفس و بدن باید باهم توافق‌داشته باشند اگر یکی بر دیگری چیره‌تر گردد موجب بیماریهائی‌می‌شود و برای جلوگیری ازاین باید نفس‌را بافکر وتعلیم وبدن‌را باریاضت بسوی اعتدال‌طبیعی برگرداند وآن‌نفسی‌که تدبیر این امررا عهده‌داراست نفس الهیّه‌است‌که آن نیز باید باحرکات مخصوص خود ریاضت یابد تا درست‌تر و نیرومندتر گردد زیرا اگر نفس غضبیّه وشهوانیّه ریاضت خودرا بیابند ولی نفس ناطقه مهمل ماند و ریاضت نیابد آن دو نفس بهیمیّه نیرومند می‌شوند ونفس ناطقه‌ای‌که خداوند آن‌را موجب سعادت آدمی قرار داده‌است ناتوان می‌گردد و نیک بخت کسی‌است‌که این نفس دراو نیرومندتر و والاتر باشد[1]. وهمچنین درکتاب الاخلاق خود بتفصیل از نفوس سه‌گانه و حرکات آنها یادکرده که خلاصهٔ آن درمختصر کتاب‌الاخلاق‌آمده‌است. او می‌گوید حرکات نفس‌شهوانیّه ونفس‌غضبیّه برای نیروهای نفس ناطقه زیان‌آوراست زیرا نفس‌شهوانیّه بانفس ناطقه مباینت دارد وخداوند آن‌را درآدمی نهاده ازجهت اینکه آن برای حیات و تناسل ضرورت دارد[2]. و نفس غضبیّه هم در برابر نفس ناطقه بمنزلهٔ سگ‌است نزد شکارگر و اسب نزد سوارکار زیرا این سگ و اسب بنا بارادهٔ شکارگر و سوارکار آن دو را یاری می‌دهند ولی گاه اتفاق می‌افتد‌که برخلاف ارادهٔ آن دو رفتار می‌کنند[3].

حمیدالدین‌کرمانی درایرادات خود بررازی براین‌قول افلاطون‌که بوسیلهٔ رازی نقل‌شده خرده گرفته باینکه این سه (= شهوانیّه وغضبیّه وناطقه) نامهای افعالی‌هستند

---

۱ - جالینوس : جوامع طیماوس فی‌العلم الطبیعی، ص۳۳ .

۲ - جالینوس : مختصر کتاب الاخلاق (مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات قاهره، ج ۵، جزء ۱، سال ۱۹۳۷)، ص۲۷ .

۳ - مأخذ قبل، ص۲۸ .

که از یکٹ فاعل صادر می‌شود مانند نجّار که برحسب کارهای مختلف که با آلات مختلف انجام می‌دهد بنامهای مختلف خوانده می‌شود و یا کشتی بان که مادام که در کشتی است فرمانهای گوناگون را اجرا می‌کند که برحسب هریکٹ بنامی خوانده می‌شود و وقتی که بخشکی آید این افعال وعناوین ازاو بریده می‌گردد[۱] . چنانکه پیش‌ازاین یاد شد مخالفان رازی بیشتر از ارسطو و پیروان او الهام می‌گرفتند زیرا ارسطو براین تقسیم ایراد گرفته و پیروان او هم آن را دنبال کرده‌اند .

ارسطو درکتاب النفس می‌گوید ازکجا می‌توان دانست که اجزاء نفس چیست و عدد آن کدام‌است زیرا واضح‌است که عدد آن ازجهتی بی‌نهایت‌است وکافی نیست که همچون برخی ازفیلسوفان آن‌را به جزء عاقل (= ناطقه) وجزء غضبی وجزء شهوانی ممتازکنیم ویا مانند برخی دیگر آن را به جزء عاقل و غیر عاقل تقسیم نمائیم زیرا اگر از ممیّزاتی که این اقسام سه‌گانه برآن مبتنی است جستجوکنیم اجزاء دیگری نیز بدست می‌آید که هریکٹ از دیگری ممتازاست[۲] .

ثامسطیوس (Themistius) درتفسیر مقالهٔ سوم ازکتاب فی‌النفس ارسطو *De Anima* پس‌ازآنکه نفس‌را منحصر به دو نیروی محدود یعنی حاکمه ومحرّکه می‌کند این بحث‌را بمیان‌آوردکه آیا این‌دونیرو جزئی‌ازنفس هستند بامقدار ومعنی جداگانه ، یا عین نفس هستند واگر جزء نفس‌اند آیا غیرازآن سه نیروی مشهور هستند که فکری وغضبی و شهوانی خوانده می‌شود یا یکی ازاینها هستند ودراین‌باره نیز بسیار شکٹ‌است که آیا نفس‌دارای اجزای‌متمیّز بمقدار وموضع‌است ویا نیروهای بسیاری‌است که در

۱ ـ حمیدالدین کرمانی : الاقوال الذهبیه (منقول در پاورقی رسائل فلسفیة) ، ص ۲۸ .

۲ ـ ارسطوطالیس : کتاب‌النفس (ترجمهٔ عربی‌قاهره ۱۹۶۲) ، ص ۱۲۱ . ونیز رجوع شود به :
Aristotle; *De Anima* 442 A 25

موضوع واحد قرار گرفته‌است همچنانکه شیرینی و خوشبوئی و سفیدی در سیب قرار یافته‌است . واگر این‌نیروها اجزای نفس هستند آیا تعداد آنها چنداست ؟ آیا منحصر بهمین سه نیرواست چنانکه گروهی بآن معتقدند یابیشتراست زیرا ازتعداد اجزای‌نفس چنین آشکار می‌شود که احصاء و برشماری آن دشوار است[۱] .

جالینوس نیز اشاره بوجود و واقعیت این سه نفس می‌کند ولی خودرا از کیفیّت آن وایراداتی که ارسطوئیان می‌کنند برکنار می‌دارد او درآغاز اخلاق خود که عقیدهٔ قدمای فلاسفه و ارسطو و متأخرین از فلاسفه‌را در بارهٔ اخلاق که آیا از برای نفس ناطقه‌است ویا ازبرای غیر نفس‌ناطقه نقل می‌کند گوید من این‌را درکتاب خود موسوم به «آراء ابقراط وافلاطون» بیان‌کرده‌ام ودرآنجا آشکارساخته‌ام که‌درآدمی‌چیزی‌است که فکر باآن صورت می‌پذیرد وچیز دیگری‌که غضب باآن پدیدارمی‌گردد وچیزسومی که شهوت ازآن برمی‌آید وباك ندارم‌که این‌سه‌چیز نفسهای مختلف یااجزاء نفس‌انسان یا سه نیروی مختلف برای جوهری واحد باشند و اکنون دراین‌کتاب چیزی‌را که فکر ازآن حاصل می‌شود نفس ناطقه ونفس مفکرّه می‌خوانم خواه این چیز نفسی جداگانه یا جزء یا قوّت باشد و چیزی‌را که غضب ازآن می‌خیزد نفس غضبیّه یانفس حیوانیّه وچیزی‌که شهوت ازآن بلند می‌شود نفس شهوانیّه یا نفس نباتیّه می‌نامم[۲] .

از مطالب فوق اساس و ریشهٔ فکر تقسیم نفس به نفوس سه‌گانه که در رازی

۱- M. C. Lyons: «An Arabic Translation of the Commentary of Themistius», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* (London, 1955), p. 426.
نسخه‌ای از ترجمهٔ عربی تفسیر ثامسطیوس برکتاب‌النفس ارسطو در مکتبة الغرویین واقع درشهر فاس ازبلاد مراکش بدست‌آمده که‌قسمت‌فوق‌منقول‌ازآن‌است . نگارنده‌اخیرآ در یکی ازفهرست‌های مطبوعات کتابهای شرقی ملاحظه کرد که کتاب فوق درسال ۱۹۶۵ بوسیلهٔ دانشمند نامبرده که نسخهٔ خطی‌را معرفی کرده تحت عنوان زیر چاپ شده‌است :
*Arabic Version of Themistius's "De Anima"*

۲ - جالینوس : مختصر کتاب الاخلاق (مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات قاهره ، ج ۵ ، جزء ۱ ، سال ۱۹۳۷) ، ص۲۶ .

آمده و همچنین منشأ ایراداتی که حمیدالدین کرمانی براو گرفته آشکارگردید .

ناگفته نماند که نظریهٔ نفوس سه‌گانه و فضائل چهارگانه که اصل آن از افلاطون‌است اثر مهمّی درکتابهای اخلاق اسلامی داشته وهمه آن‌را باکمی اختلاف‌نقل کرده وتقسیمات وتعاریف خودرا برآن‌اساس قرار داده‌اند[1] بدین‌معنی که نخست‌فضائل چهارگانه را و سپس رذائلی که طرف مقابل آنهاست ذکر کرده و آنگاه هریک ازاین هشت طبیعت را جنس ازبرای اقسامی که تحت آنها مندرج‌است قرار داده‌اند وتهذیب الاخلاق ابن مسکویه مثال کاملی ازاین روش‌است ولی رازی چنانکه پیش‌ازاین اشاره شد اساس‌وپایهٔ کتاب خودرا بر « عقل » و « هویٰ » قرارداده وفضائل ورذائل‌را پدیدهٔ آن دو می‌داند .

رازی فصل چهارم‌را تحت عنوان « فِی تَعَرُّفِ الرَّجُل عُیُوبَ نَفْسِه » آورده و این عنوان نام مقالهٔ جالینوس‌است که پیش‌ازاین دربارهٔ آن سخن رفت و درپایان این فصل نیز رازی تصریح می‌کند که این فصل خلاصهٔ مقالهٔ آن حکیم‌است . او می‌گوید ازآنجاکه هرکس نفس خود را دوست دارد و افعال خودرا پسندیده وشایسته می‌داند قدرت آن‌را ندارد که از هوای نفس جلوگیری کند و بادیدهٔ خرد بااخلاق و سیر خود بنگرد بنابراین او نمی‌تواند عیب‌ها وزشتی‌های درونی‌خودرا آشکارسازد وچون برآنها آگاهی نمی‌یابد نمی‌تواند آنهارا ازخود دورکند ازاین رو لازم‌است براوکه دراین باره بمردی خردمند که بااو بستگی وپیوستگی‌دارد رجوع کند واز وی بخواهد و درخواهش خود تأکید ورزدکه اورا ازمعایبی که دراو می‌بیند آگاه سازد واورا متوجّه‌کند باینکه راهنمائی وی ازهرچیز دیگر برای اوگرامی‌تر و سودمندتراست وازاو بخواهد که حیا و

---

۱ ـ الکندی : فی‌حدود الاشیاء ورسومها (رسائل‌الکندی الفلسفیة) ، ج۱ ص۱۷۷ ؛ یحیی‌بن عدی : تهذیب‌الاخلاق (رسائل‌البلغاء چاپ چهارم) ، ص ۹۰ ؛ ابن‌مسکویه : تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق ، ص۱۹ ؛ ابن‌سینا : فی‌علم‌الاخلاق (تسع رسائل فی‌الحکمة والطبیعیات) ، ص۱۵۲ ؛ ابن‌حزم : فی‌مداواة‌النفوس‌وتهذیب‌الاخلاق (رسائل ابن‌حزم الاندلسی) ، ص۴۵ .

مجامله‌را درین‌باره کنار بگذارد وحقیقت‌را بیان کند[1]. ابن‌مسکویه نیز توجّه باین‌مطلب که اصل‌آن‌ازجالینوس‌است داشته ودراین‌باره نظرمخالف دارد. اومی‌گوید واجب‌است آنکس‌که خواستار صحّت نفس خوداست‌که خود باستقصاء عیوب نفس‌خود بپردازد و بآنچه‌جالینوس‌دراین‌باب گفته‌است بسنده نکند[2]. او سپس عقیدهٔ جالینوس‌را بتفصیل بیان‌کرده‌است. نظرجالینوس نزد دانشمندان‌اسلامی مشهور بوده‌است چنانکه‌ابوالوفاء مبشر بن فاتک نیز ازقول جالینوس نقل می‌کند که گفته‌است که مرد هرگاه دیگری را برگزیند تاآنچه را که او هرروز انجام می‌دهد بیازماید وصواب وخطای آن‌را باو بنماید دراین صورت آن مرد به بیهوده نمی‌پندارد که خود خردمندترین مردمان‌است[3].

جالینوس درموارد متعدّد ازکتاب درمان هوای نفس‌خود اشاره باین موضوع کرده‌است که یک مورد آن دراینجا نقل می‌شود. او می‌گوید ازآنجاکه ما خودرا بحدّ افراط دوست داریم ممکن نیست که برهوای نفس خود آگاه گردیم و خطاهای آن‌را دریابیم ازاین روی باید آن‌را بعهدهٔ دیگری محوّل سازیم. او سپس دربارهٔ آن شخص دیگر و چگونگی برگزیدن آن چنین گوید که اگر شما مردی را درشهر خود دیدید و یا آوازهٔ اورا شنیدیدکه مورد ستایش مردم‌است برای اینکه‌کسی را بتملّق نمی‌ستاید باید نخست باو نزدیک‌گردید تاببینیدکه‌او چنانکه مردم‌دربارهٔ او می‌گویند واورا می‌ستایند هست یانه. اگر دیدید او مکرّرًا بخانهٔ توانگران و ارباب قدرت وحتّیٰ بخانهٔ سلطان می‌رود وبآنان بخاطر زر و زورشان احترام می‌کند وباآنان برسر یک‌سفره می‌نشیند یقین کنیدکه بشما دروغ گفته‌اندکه این‌مرد جزحقیقت‌را نمی‌گوید زیرا کسی‌که چنین‌زندگی برای‌خود برگزیند نه‌تنها راست نمی‌گوید بلکه‌وجودش‌سراپا شرّاست زیرا او هواخواه آب و جاه و زر و زوراست. امّا اگر دیدیدکه او مردی‌است که‌سراپا زبان چاپلوسی

---

۱ - رازی : الطب الروحانی (رسائل فلسفیة) ، ص۳۳ و ۳۴ و ۳۵.

۲ - ابن مسکویه : تهذیب الاخلاق ، ص۱۶۶.

۳ - ابو الوفاء مبشر بن فاتک : مختار الحکم ومحاسن الکلم ، ص۲۹۶.

به‌زورمندان وتوانگران نمی‌گشاید و بدیدار آنان نمی‌رود و برسفرهٔ آنان نمی‌نشیند بلکه برطبق اصول درست زندگی می‌کند بدانید که این آن‌مرداست که حقیقت‌را می‌گوید باو تقرّب‌جوئید ودرخلوت ازاو بخواهید که آنچه ازهوای‌نفس درشما سراغ‌دارد درحال برای شما آشکارا بازنماید وباو بگوئید که شما بسیار ازاین خدمت‌او سپاسگزار خواهید بود ومنزلت‌اورا برتر ازکسی خواهید دانست که‌شمارا ازبیماری‌جسمانی‌رهائی‌بخشیده‌است.
اگر پس‌از مدتی چیزی دراین باره باشما نگفت دوباره باو نزدیک شوید وزبان الحاح بگشائید اگر این بار او گفت که چیزی ازشما نمی‌داندکه حاکی ازهوای نفس باشد زود باور مکنید ومپندارید که شما ناگهان ازخطا آزاد شده‌اید بلکه احتمال دهید که آن‌شخص توجه وافی بشما مبذول نداشته و دراین امرغفلت ورزیده ویاآنکه ترسیده‌است که اگر حقیقت را بشما بگوید مورد نفرت شما قرارگیرد ویاآنکه باور نمی‌دارد که شما از دل و جان می‌خواهید که برخطاهای خود واقف شوید[1].

رازی درپایان این‌فصل‌اشاره می‌کند باینکه آدمی باید بوسیلهٔ همسایگان‌وهمکاران و دوستان وحتی دشمنان برعیوب خود واقف گردد و می‌گوید که جالینوس دراین باره کتابی نوشته وآن‌را بنام «فِی‌أنَّ الأخْیارَ یَنْتَفِعُونَ بِأعْدائِهِم» کرده‌است ودرآن سودهائی‌راکه ازطرف یکی‌ازدشمنانش باو عایدگشته یادکرده‌است. این‌مقالهٔ جالینوس نیز شهرت فراوان داشته و ابن مسکویه درکتاب خود ازآن یاد کرده و گفته‌است این مطلب یعنی اینکه نیک‌بختان از دشمنانشان سود می‌جویند درست‌است وکسی با آن مخالفت ندارد[2]. همین اندیشه درنظر شاعر شیرین زبان سعدی بوده آنجاکه گفته‌است:

کو دشمن شوخ چشم ناپاك تا عیب مرا بمن نماید[3]

رازی درجائی دیگر دربارهٔ اینکه آدمی ازعیوب نفس خود ناآگاه‌است چنین

۱ - Galen on the Passions and errors of the Soul p. 32 ,33

۲ - ابن مسکویه : تهذیب الاخلاق ، ص۱۶۷ .

۳ - سعدی : گلستان (تهران ۱۳۱۰ش) ، ص۱۳۰ .

گفته : «آدمی ازعیوب نفس‌خودکوراست واندك محاسن خودرا بیش‌ازآنچه‌که‌هست می‌پندارد»[1] این تعبیر نیز درسخنان افلاطون سابقه دارد او می‌گوید درطبیعت آدمی نهاده شده‌که ازخطاهای محبوب خود چشم پوشی کند وهیچ محبوبی دوست داشته‌تر از نفس برای آدمی نیست[2]. ونیز ازگفتهٔ اوست : عاشق دربارهٔ معشوق کوراست[3].

جالینوس درکتاب درمان هوای نفس این مطلب‌را باتفصیل بیشتری بدین‌گونه یاد می‌کند : چنانکه ایزوپ می‌گوید دو زنبیل یکی از پیش و دیگری از پس بگردن ما آویخته‌است زنبیل پیشین مملوّ ازعیوب دیگران‌است و زنبیل پسین ازعیوب خودمان پر گشته‌است بااین دلیل‌است که ما عیبهای دیگران را می‌بینیم ولی از عیبهای خود غافل می‌مانیم این مطلبی‌است که همه‌آن‌را راست‌می‌دارند افلاطون دلیل آن‌را چنین بیان‌می‌کند که چشم‌عاشق‌بمعشوق کوراست بنابراین اگرهریک ازما خودرا بیش‌ازهمه‌چیز دوست داشته باشد بایدکه درمورد خودکور باشد پس چگونه می‌تواند بدیهای خودرا به‌بیند ؟ وچگونه می‌تواند خطای خودرا تشخیص دهد[4].

وهمین‌مضمون‌است‌که دراحادیث اسلامی بصورت «حُبُّكَ الشَّيْءَ يُعْمِي ويُصِمّ[5]» دیده می‌شود و در ادب فارسی هم بکار برده شده مولوی‌گوید :

در وجود تو شوم من مُنعدم　　چون‌محبّم حب‌یُعمی‌ویُصِم[6]

تمثیل ایزوپ[7] عیناً درکتاب مختصرالاخلاق‌جالینوس دیده می‌شود ومحتمل‌است

---

۱ - رازی : الطب الروحانی (رسائل فلسفیة) ، ص۸۹ .

۲ - جالینوس : جوامع کتاب طیماوس فی‌العلم الطبیعی ، ص۲۶ .

۳ - Plato: *Laws*, 731 E

٤ - *Galen on the Passions and Errors of the Soul*, p. 30, 31

٥ - ا. ی. ونسنك : المعجم المفهرس لالفاظ‌الحدیث‌النبوی (لیدن ۱۹۳۶) ، ج۱ ص۴۰۹ .

٦ - بدیع‌الزمان فروزانفر ، احادیث مثنوی (تهران ۱۳۳٤) ، ص۲۵ .

۷ - ایزوپ Aesop نویسندهٔ معروف‌یونانی‌است‌که داستانها وتمثیل های او (Fable) درغرب بسیار شهرت دارد .

که خلاصه کنندهٔ کتاب بجهت اختصار نام ایزوپ‌را حذف و آن‌را به حکیمی نسبت داده‌است اینک عین عبارت آن کتاب نقل می‌گردد :

«وَقَدْقَالَ حَکِیمٌ إنَّ فِی عُنُقِ کُلِّ وَاحِدٍ مِنَ النَّاسِ مِخْلاتَیْنِ وَاحِدَةٌ من قُدَّامِهِ وَأُخرىٰ مِنْ خَلْفِهِ وَفِی الَّتِی بَیْنَ یَدَیْهِ عُیُوبُ النَّاسِ وَفِی الَّتِی مِنْ خَلْفِهِ عُیُوبُ نَفْسِهِ وَلِذٰلِکَ یَرىٰ کُلُّ وَاحِدٍ مِنَ النَّاسِ عَیْبَ غَیْرِهِ عَلَى الإسْتِقْصَاءِ وَالحَقِیقَةِ وَلا یَرىٰ شَیْئًا مِنْ عُیُوبِ نَفْسِهِ»[۱].

رازی باب پنجم‌را تحت عنوان «درعشق ودوستی‌وخلاصهٔ سخن درلذّت» قرار داده او درآغازگفتار دربارهٔ عشق چنین گوید: مردان‌والاهمت وبزرگ نفس این‌بلیّت ازطبایع وغرائزشان دوراست زیرا برای این‌گونه مردمان چیزی سخت‌تر از خضوع و خشوع و اظهار احتیاج و نیاز نیست آنان وقتی می‌اندیشند که عشّاق دچار این‌گونه سرگشتگی‌ها باید بشوند ازاین ورطه خودرا برکنار می‌دارند واگر هم بدان مبتلیٰ گردند می‌کوشند که بردبار باشند تا آنکه هویٰ از دلشان بدر رود و همچنین‌است حال آنانکه گرفتارکارهای مهم و مشاغل ضروری دنیوی یا دینی هستند . امّا مردان مخنّث و زن صفت وفارغ‌البال و نعمت پرورد آنانکه جز ارضای امیال واطفاء شهوات هدفی دیگر در دنیا ندارند ونرسیدن بآن‌را اندوه و بدبختی بشمار می‌آورند ازاین‌بلیّه بآسانی نمی‌رهند برخصوص اگر بیشتر بداستانها و روایات عشقی نظر افکنند وگوش بآهنگهای خوش والحان‌نیکوفرادهند. اوسپس سخن‌رابه‌عشق‌حیوانی ولذت‌جسمانی‌می‌رساند ومی گوید چنین عشّاق‌درعدم‌ملکهٔ نفس‌واختیار هوای‌نفس وانقیاد شهوات‌ازحدّ بهائم‌گام‌فراترمی‌نهند : و نیز در پاسخ آنانکه اهل ظرافت و ادبند و همواره سخن ببدگوئی فلاسفه دراین باب می‌گشایند فصلی مشبع ایرادکرده ومی‌گوید آنان‌مدّعی‌اند براینکه عشق‌مخصوص‌طبایع رقیقه واذهان لطیفه‌است و بسیاری از ادیبان و شاعران و بزرگان وحتی پیغمبران ازاین

---

۱ ـ جالینوس : مختصر کتاب‌الاخلاق (مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات قاهره ، ج ۵ ، جزء ۱ ، سال ۱۹۳۷) ، ص۴۷ .

موهبت برخوردارگشته‌اند وحال آنکه امر برعکس است زیرا اصحاب طبایع غلیظه و اذهان بلیده که مجال اندیشه ونظر درآنان محدوداست روی بامیال نفسانی ولذّات شهوانی می‌آورند و یونانیان که طبایعشان رقیق‌تر وحکمتشان ظاهرتر ازمردمان دیگراست عشق درآنان کمتر دیده می‌شود . او سپس مناظرهٔ خودرا بایکی ازاینگونه ادیبان نقل می‌کندکه آن ادیب گمان می‌برده که علم آنست که او دارد و ورای آن جهل است رازی ازاو می‌پرسد آیا علوم اضطراری است یااصطلاحی وبنابردو پاسخ آن ادیبک را ملزم ومجاب می‌کند و شیخی که این مناظره در حضور او رخ داده با ریشخند می‌گوید ای پسرك من اکنون مزهٔ علم حقیقی را بچش[1] . ایلیای نصیبی مطران نصیبین در رساله‌ای که برای استاذ ابوالعلا صاعدبن‌سهل‌الکاتب نوشته ودرآن مناظرهٔ خودرا باوزیر مغربی‌یادکرده این داستان رازی را مورد اقتباس قرار داده‌است[2].

درمنابعی که دراختیار مسلمانان بوده سخن از نکوهش و ستایش عشق بسیار بمیان آمده و رازی که عشق‌را می‌نکوهد دراین باره تحت تأثیر حکمای یونان قرارگرفته‌است خاصّه که خود صریحاً گفته‌است که عشق در یونانیان کمتراست و فیلسوفان آنان رقّت طبع ولطافت ذهن خودرا مصروف به معضلات علمی می‌دارند[3] .

ازسقراط نقل‌شده که گفته‌است عشق‌دیوانگی‌است ودارای‌رنگهای گوناگون‌است چنانکه دیوانگی‌را رنگهای گوناگون‌است[4] . واز افلاطون نقل شده که گفته‌است عشق بردو نوع‌است الـٰهی و انسانی اوّلی ستوده و محمود و دوّمی نکوهیده و مذموم‌است[5]

---

۱ - رازی : الطب الروحانی (رسائل فلسفیة) ، ص۴۳ - ۳۵ .

۲ - نسخه‌ای ازاین رساله درکتابخانهٔ‌واتیکان بشمارهٔ ۱۳۴۳ موجوداست (کراوس ، پاورقی رسائل فلسفیة) ، ص ۳ .

۳ - رازی : الطب الروحانی (رسائل فلسفیة) ، ص۴۲ .

۴ - جعفر بن احمد السراج : مصارع العشاق (بیروت ۱۹۵۸) ، ج۱ ، ص ۱۰ .

۵ - فارابی : فلسفهٔ افلاطون واجزائها (لندن ۱۹۴۳) ، ص۱۵ . متن‌عربی‌این کتاب بافهرستی ازلغات فلسفی با ترجمهٔ لاتین بوسیلهٔ فرانز رزنتال و ریچارد والزر درمجموعهٔ (Plato Arabus II) تحت عنوان زیر چاپ شده‌است :
*Alfarabius De Platonis Philosophia*

و ارسطو درکتاب اخلاق نیکوماخس گفته عشق ظاهری پایدار نیست زیرا که عاشق معشوق را برای لذّت و معشوق عاشق را برای منفعت دوست دارد و لذّت و منفعت هردو فانی شونده‌است[1] و عین این بیان درکتاب اخلاق ادمیا *Ethica Eudemia* دیده می‌شود[2] وهمین تعبیراست که‌ابن‌مسکویه گوید: «أَحَدُهُمَا يَلْتَذُّ بِالنَّظَرِ وَالآخَرُ يَنْتَظِرُ المَنْفَعَةَ» .[3]

درستایش عشق گفته‌شده که آن منبع و اصل همه‌نسبتهای علوی وسفلی‌است‌واگرعشق نمی‌بود حرکت ومتحرّك وکامل ومکمّلی درجهان وجود نمی‌داشت[4]. بدانشمندی خبر دادندکه فرزندت عاشق‌شده او گفت باکی‌نیست زیرا عشق اورا لطیف وظریف‌ودقیق ورقیق می‌گرداند[5]. بنابراین‌دوطرف‌دعوی درکلام‌رازی‌درسایرمنابع نیزمشخّص‌است وشکی‌نیست‌که نظر رازی متوجّه عشق‌ظاهری وانسانی‌است وگرنه دربارهٔ عشق‌معنوی وحقیقی مخالفتی بااستاد خود افلاطون ندارد واو درهمین باب داستان افلاطون وشاگرد عاشق‌پیشهٔ اورا نقل‌کرده وبیان داشته‌که افلاطون چگونه اورا بادلیل وبرهان مجاب و ملزم ساخت تا آنکه دل خودرا ازعشق شست و ملازم مجلس علم افلاطون گردید[6] .

---

۱ ـ آربری : اخلاق نیکوماخس در عربی ، مجلهٔ مدرسهٔ السنهٔ شرقیهٔ لندن ( لندن ۱۹۵۵ ) ، ص ٤ . رجوع شود بپاورقی شمارهٔ ۷۷ .

۲ ـ Aristotle: *Ethica Eudemina* 1243 B 15 رجوع شود بپاورقی شمارهٔ ۷٤ .

۳ ـ ابن مسکویه تهذیب‌الاخلاق ، ص۱۳۲ . از شعر حافظ (دیوان‌حافظ چاپ قزوینی وغنی، ص ۱٤۰) عکس این مطلب استنباط می‌شود :

سایهٔ معشوق اگر افتاد برعاشق چه‌شد ما باو محتاج بودیم او بما مشتاق بود

٤ ـ عبدالرحمن بن‌الدباغ : مشارق انوارالقلوب ومفاتح اسرارالغیوب (بیروت ۱۹۵۹) ،ص۹۷ .

۵ ـ علاءالدین ابوعبدالله مغلطای : الواضح المبین فی ذکر من استشهد من المحبین (اشتوتگارت ۱۹۳٦) ، ص ٤۵ .

٦ ـ رازی : الطب الروحانی ( رسائل فلسفیة ) ، ص٤۱ . شاید مأخذ داستان فوق با آنچه که ابوالوفاء مبشر بن فاتك نقل‌کرده‌یکی‌باشد : وعاتب افلاطون بعض‌الناس عن‌تخلفه عن طلب العلم. فقال : شغلتنی عن‌ذلك اللذة. فقال : لو اشتغلت بالعلم ماوجدت للذة لذة (مختارالحکم ومحاسن‌الکلم ، ص۱۷۷) وبیت‌زیر را از ناصر خسرو (دیوان ، ص ۹٤) بیاد می‌آورد :

لذت علمی چو ازدانا بجان تو رسد زان‌سپس ناید بچشمت لذت‌جسمی‌لذیذ

مسألهٔ نکوهش عشق و انتساب آن به حکمای یونان که رازی نیز بدان متمایل است در برخی از منابع اسلامی نیز انعکاس یافته است از جمله ابوالحسن علی بن محمد دیلمی در کتابی که دربارهٔ عشق و محبت تألیف کرده ودر آن نظر حکمای الهی ومتکلمان وفلاسفه ومنجّمان واطبّا ومتصوّفان را ایراد نموده نقل می‌کند که یکی ازشاگردان ارسطو ازاو سؤال کرد ای حکیم مارا ازماهیّت عشق وازآنچه که ازآن زاده می‌شود باخبر گردان. او درپاسخ گفت که عشق طمعی است که دردلها زائیده می‌شود وپرورش می‌یابد و درپایان به اندوه وشب بیداری وحزن وفساد عقل منتهی می‌گردد . مؤلّف کتاب ( = دیلمی ) می‌گوید ازاین جواب برمی‌آید که پرسنده طبیعی بوده و جواب درخور حال او داده شده زیرا ارسطاطالیس مردی الهی بوده است[۱]. ونیز درفصلی که درنکوهش عشق آورده ازفورس طبیب نقل می‌کند که گفته است عشق درسرزمین یونان بسیار کم است زیرا که بیشتر مردمان به طب و فلسفه اشتغال دارند و خودرا بدین آلایشها نمی‌آلایند . و ازطبیبی دیگر نقل می‌کند که درپاسخ سؤال ازعشق گفته است که عشق ازتأخیر معرفت برمی‌خیزد وهمهٔ عاشقان ضعیف العقل اند .

مؤلّف کتاب سپس قائل بتفصیل میان یونانیان وطبیعیان شده و گوید یونانیان که عشق و محبّت درآنان نادر است برای اینست که بیشتر همّتشان مصروف به الهیّات است ولی طبیعیان درنکوهش عشق نامعذورند زیرا همّتشان ازعالم طبیعت تجاوز نمی‌کند[۲] . بنابراین ظاهر گشت که چگونه رازی که طبیب وفیلسوف بود دراین امر متمایل به اسلاف خود ازاطبّا وفلاسفهٔ یونانی شده ومعتقد است که باید خودرا ازآن برکنار داشت تابتوان فارغ البال به تحقیق علمی وتحصیل معارف پرداخت .

رازی درهمین فصل بحث لذّت را بمیان می‌آورد ومی‌گوید کسانی که ورزش علمی نیافته‌اند تصوّر می‌کنند که لذّت خالص است وبارنج مشوب نیست درحالیکه چنین نمی‌باشد

---

۱ ـ ابوالحسن دیلمی : عطف الالف المالوف علی اللام المعطوف (قاهره ۱۹۶۲) ، ص۳۰ .
۲ ـ مأخذ قبل ، ص۷۲ .

بلکه لذّت بمیزان رنجی که در نتیجهٔ خروج ازحالت طبیعی اتّفاق می‌افتد بآدمی دست می‌دهد. اوبرای تمهید این‌اصل لذّت‌را چنین‌تعریف می‌کندکه‌عبارتست از برگشت‌بحالت اولی وطبیعی‌پس‌از آنکه بوسیلهٔ امری‌موذی‌ازحالت طبیعی‌خود خروج‌حاصل‌شده‌باشد همچون مردی که ازجائی‌سرپوشیدهٔ سایه‌ناك به بیابانی دررود ودربرابرخورشیدتابستانی قرارگیرد تا گرما اورا رنجه دارد وسپس بجای‌نخستین‌خود برگردد او دراین‌مکان‌لذّت می‌برد تاهنگامی‌که بحالت اوّل برگردد وبابرگشتن بدن بحالت نخستین لذّت پایان می‌یابد پس شدّت لذّت دراین مکان بمقدار شدّت گرم شدن او و سرعت این مکان درسرد گردانیدن اوست وفیلسوفان طبیعی لذّت را بدین‌گونه تعریف کرده‌اند[1] زیرا نزدآنان لذّت عبارت‌ازرجوع به‌طبیعت‌است. اوسپس گوید که‌درمقاله‌ای که بنام «فی مَائیّة اللّذّة» نوشته این‌موضوع‌را مشروحاً بیان کرده‌است. دانشمندانی‌که‌فهرست کتابهای رازی را ذکر کرده‌اند از کتاب او دربارهٔ لذّت نام برده‌اند[2] ونیز رازی‌را دراین‌باب باابوالحسن شهید بن الحسین‌البلخی فیلسوف ومتکلم وشاعرکه پیش‌از سال **۳۲۹** وفات یافته مناظراتی روی داده‌است‌که آن‌را بصورت مقاله‌ای تدوین کرده‌است وابوریحان بیرونی‌ازآن‌بنام «فِیمَا جَرَیٰ بَیْنَهُ وَبَیْنَ الشَّهِیدِ البَلْخِی فِی اللَّذَّة» نام‌برده‌است[3]. متأسفانه از این دومقالهٔ رازی نشانی دردست نیست ولی ناصرخسرو فیلسوف و شاعر معروف‌منتخباتی‌از آن‌را درکتاب‌زادالمسافرین‌بمنظوررد ّونقض آورده‌است. ازمقایسهٔ سخن او در الطبّ‌الرّوحانی باآنچه که‌در زادالمسافرین آمده چنین‌استنباط می‌شودکه‌حکیم ناصر باصل مقالهٔ رازی دسترسی داشته‌است. ناصرخسرو چنین گوید: «قول محمّد زکریا آن‌است‌که‌گوید لذّت چیزی نیست مگر راحت از رنج ولذّت نباشد مگربراثر رنج وگویدکه چون لذّت پیوسته‌شود رنج گردد وگوید حالی‌که آن نه‌لذّتست ونه‌رنج

۱ - رازی: الطب الروحانی (رسائل فلسفیة)، ص۳۶.
۲ - ابوریحان بیرونی: رسالة فی فهرست کتب الرازی، شمارهٔ ٦٤؛ ابن ابی اصیبعه: عیون الانباء، ص۴۲۲.
۳ - مأخذ قبل (= بیرونی) شمارهٔ ٦٥.

آن طبیعت است و آن بحسّ یافته نیست »[۱] وسپس مثال آن را چنین توجیه کرده است :

« آنگاه پسر زکریا مراین قول را شرح کند و گوید که مثال این چنان باشد که مردی اندر خانه باشد که آن خانه نه چنان سرد باشد که او ازسرما بلرزد و نه چنان گرم باشد که مراورا اندر عرق آید تا جسد او اندر آن خانه خو کند و نه گرما یابد ونه سرما آنگاه مفاجاة آن خانه گرم شود چنانکه آن مرد اندراو بگرما رنجه شود سخت و بی طاقت شود آنگاه سپس از آن بادی خنک اندر آن خانه آمدن گیرد اندك اندك پس آن مرد که اندرو از گرما رنجه شده باشد بدانچه از طبیعت که برآن بود بیرون شده باشد از آن خنکی لذت یافتن گیرد از بهر آنکه همی سوی طبیعت باز آید تا آنگاه که آن خستگی مراورا بدان پیشین او بازرساند که آن نه سرد بود ونه گرم »[۲].

این اندیشهٔ رازی در آثار افلاطون وجالینوس ودیگر فیلسوفان باستان سابقه دارد افلاطون در کتاب فیلبس *Philebus* که مبتنی بر محاورهٔ سقراط وپروتارخس (Protarchus) و فیلبس است چنین آورده است :

پروتارخس : آنها (= لذت والم) چه هستند وچگونه باید آنهارا بیابیم .

سقراط : اگر اشتباه نکرده باشم من بارها گفته‌ام که الم و درد و رنج و ناراحتی همهٔ انواع آن درنتیجهٔ فساد طبیعت برمی‌خیزد ...

پروتارخس : آری بارها این مطلب گفته شده است .

سقراط : وما نیز توافق نموده‌ایم براینکه لذّت اعادهٔ حالت طبیعی است ؟

پروتارخس : راست است[۳] .

جالینوس در کتاب « جوامع کتاب طیماوس فی العلم الطبیعی » چنین نقل می‌کند : سپس او (= طیماوس) گفت که افلاطون پس از آن دربارهٔ لذّت والم چنین گفت : امّا

---

۱ - ناصر خسرو : زادالمسافرین (برلن ۱۳٤۱ق) ، ص۲۳۱ .

۲ - مأخذ قبل ، ص۲۳۳ .

۳ - Plato : *Philebus* 42 cd

امر لذّت والم بنابراین اساس باید اندیشیده شود که هر اثری که خارج از مجرای طبیعی بجملگی وبیکبار آشکار گردد الم آور و برگشتن بحالت طبیعی بهمان منوال لذت آوراست واما آنچه که بتدریج آشکار گردد نامحسوس است و آنچه که برضد آن باشد همان اثر درضد پدیدار می‌گردد و آنچه که بسهولت صورت گیرد محسوس نیست پس لذّت و المی بدنبال ندارد[1]. عین این عقیده به‌خود جالینوس نیز نسبت داده‌شده‌است. ابوالحسن عامری می‌گوید جالینوس گفته‌است که الم عبارتست از خروج بدن ازحالت طبیعی در زمانی کم وبمقداری زیاد پس اگر بمقدار کم خارج‌شود الم‌آور نیست وهمچنین‌است اگر بمقدار زیاد در زمان زیاد خارج شود ولذّت عبارت‌است از رجوع بدن بحالت‌طبیعی در زمان کم پس اگر بمقدار کم یابمقدار زیاد ولی درزمان زیاد رجوع کند بنظر چنین آید که الم پدیدار گردد ولی لذّتی بدنبال ندارد. عامری در همین باب قول غرغوریوس را نقل می‌کند که گفته‌است رنج از استحالت بسوی‌خلاف‌مجرای‌طبیعی وراحت از استحالت بسوی مجرای طبیعی پدید می‌آید[2].

درمیان مسلمانان گذشته از رازی، ابن‌مسکویه نیز همین‌تعریف‌را برای‌لذّت‌والم کرده آنجاکه گفته لذّت وقتی برای لذّت برنده حاصل می‌شود که پیش‌از آن المی باو رسیده باشد زیرا لذّت عبارتست از راحت یافتن از الم و هرلذّت حسّی عبارتست از رهائی از درد و رنج[3]. وبرخی هم معتقدند که این‌رأی که‌افلاطون‌در آغاز آن‌را گفته‌است درست فهمیده‌نشده چنانکه ابوالحسن‌طبری درفصل‌چهل‌ونهم از کتاب‌خود که‌در لذّت و الم آورده تصریح می‌کند باینکه علّت اختلاف متأخّران در لذّت و الم عدم فهم نظر افلاطون بوده‌است که گفته: الم استحالت بلذّت ولذّت استحالت‌بالم پذیرد هرچند که لذّت والم طرفین‌حالت‌اعتدال‌هستند و کلام افلاطون‌را تفسیری غامض‌است که‌بسیاری

---

۱ ـ جالینوس: جوامع کتاب طیماوس فی‌العلم الطبیعی، ص۱۹.

۲ ـ ابوالحسن عامری: السعادة والاسعاد فی‌السیرة الانسانیة، ص۵۰.

۳ ـ ابن‌مسکویه: تهذیب‌الاخلاق، ص۴۶.

ازکسانیکه درآن نظر افکندند بغلط افتادند وازآنچه او گفته بود عدول کردند[۱]. ونیز درآنجا که افلاطون لذّات معنوی را برهمین پایه نهاده و گفته‌است : لذّت معرفت عبارتست از تمامی نقصان عامری گوید که ممکن‌است افلاطون این‌را فقط برسبیل تمثیل گفته باشد[۲]. درکتابهای فلسفی اسلامی دربحث لذّت والم این‌توجیه افلاطونی‌نقل‌و برازی نسبت داده شده وشاید قدیم‌ترین مأخذی که این‌نظر درآن یادشده کتاب‌الیاقوت‌تألیف ابواسحق ابراهیم بن‌نوبخت که درنیمهٔ اول‌قرن چهارم می‌زیسته باشد او پس‌ازاینکه الم را بادراك مُنافی ولذّت را بادراك ملایم تعریف می‌کندگوید : «وَلَیْسَ الخَلاصُ عَنِ الألَمِ لَذَّةً» شارح این کتاب یعنی حسن بن یوسف مطهّر معروف بعـلّامهٔ حلّی متوفی ۷۲۶ که ازاعاظم علمای امامیّه‌است درشرح عبارت‌فوق چنین گوید: «فَذَهَبَ مُحَمَّدُ بنُ زَكَرِيّا الطَّبِيبُ إلیٰ أنَّ اللَّذةَ عِبارَةٌ عَنِ الخَلاصِ عَنِ الألَمِ وَأنَّ الألَمَ هُوَ الخُرُوجُ عَنِ الحالَةِ الطَّبِيعِيَّةِ »[۳].

دربیشتر مآخذ اسلامی آمده که رازی نظر خودرا دربارهٔ لذّت والم از « فورون لذّی » اخذ کرده‌است البتّه این‌امر چنانکه پول کراوس اظهار داشته درنتیجهٔ خلط و اشتباه ابن القفطی پیش‌آمده‌است بعلّت اینکه ابونصر فارابی درکتاب « مايَنْبَغِي أنْ يُقَدَّمَ قَبْلَ تَعَلُّمِ فَلْسَفَةِ ارسْطُو» درآنجاکه‌نامهای‌نحله‌های‌فلسفی‌را بنابانتساب آنها به شخص و شهر و اندیشه وعمل وهدف تقسیم می‌کند و نام می‌برد می‌گوید فرقه‌ای که نامشان مبتنی برآرائی‌است که اهل آن فرقه آن آراء را غایت ومقصود درتعلّم فلسفه می‌پندارندفرقهٔ منسوب به‌افیغورس (= اپیکور) ویارانش‌است که «فرقهٔ لذّت» خوانده می‌شوند زیرا معتقدندکه غایت و مقصود فلسفه لذّت‌است که بدنبال معرفت آن پدید می‌آید ، وفرقه‌ای که نامشان مبتنی برآراء واندیشه‌هائی‌است که اصحاب آن‌فرقه درفلسفه

---

۱- ابوالحسن طبری : المعالجات البقراطیه ، ص۱۰٤ .

۲- ابوالحسن عامری : السعادة والاسعاد فی‌السیرة الانسانیة ، ص۰ ٥ .

۳- حسن بن یوسف بن مطهر : انوارالملکوت فی‌شرح الیاقوت (تهران ۱۳۳۸ش) ، ص۱٤۰ .

بدان معتقدند فرقهٔ منسوب به فورون واصحاب اواست که «مانعه» نامیده می‌شوند زیرا مردم‌را ازعلم منع می‌کنند[۱]. ابن‌القفطی تقسیم فوق را بنقل ازحنین بن اسحٰق وفارابی . در ذیل شرح حال افلاطون آورده‌وآنجاکه باید نام فورون بیایدسفید گذاشته‌شده وآنجا که نام اپیکور باید باشد فورون آمده[۲] وهمین امر موجب شده‌که وقتی که به بیان حال فورون می‌پردازد عین عبارت مشوش آنجارا دربارهٔ فورون بیاورد وفرقهٔ اورا «اصحاب اللذّة» بخواند[۳]. وابن‌العبری‌هم عیناً این‌مطلب را درکتاب‌خود نقل ومحمد بن زکریای رازی را — ازمیان متأخّران — ازیاری گران مذهب فورون خوانده‌است[۴]. درحالیکه رازی دراین امر تابع افلاطون وجالینوس بوده‌است .

او درفصل ششم دربارهٔ «عُجب» بحث می‌کند وعلّت این‌عارضه‌را دراین‌می‌داند که آدمی خودرا افزون ازآنچه هست تصوّر می‌کند . درمان این دردرا رازی به‌فصل چهارم‌یعنی «فی تعرّف الرّجل عیوب نفسه» ارجاع می‌دهدومی‌گویدبهتر آنست‌که‌انسان‌سنجش خوبیهاوبدیهای‌خودرا بدیگری واگذارکند . بنابراین رازی دراین‌باب نیز همان‌طریقهٔ جالینوس‌رابرگزیده‌است . ابوالوفاء مبشّر بن‌فاتک ازجالینوس نقل‌می‌کندکه‌گفته‌است عُجب عبارت ازاین‌است‌که آدمی خودرا آنچنان‌که دوست دارد تصورکند درحالیکه چنان نیست[۵]. رازی‌می‌گوید نه‌تنها آدمی‌نباید خودرا افزون ازآنچه‌که هست بداند بلکه نباید هم خودرا کمتر ازآنچه هست تصوّرکند بلکه باید آشنا وعارف بنفس‌خود باشد وخودرا درهمان پایه‌که واقعاً هست بداند . جالینوس نیز برای رفع عُجب و اصلاح

---

۱ - ابونصرفارابی : مبادی‌الفلسفة‌القدیمة (قاهره ۱۹۱۰)،ص ٤ . این کتاب شامل دورساله‌است و رسالهٔ دیگر بنام «عیون المسائل فی‌المنطق ومبادی الفلسفة» می‌باشد .

۲ - ابن قفطی : تاریخ‌الحکماء (لیپزیک ۱۹۰۳) ، ص ۲٦ .

۳ - مأخذ قبل ، ص ۲٦۰ .

٤ - ابن‌العبری : تاریخ مختصرالدول (بیروت ۱۹۵۸) ، ص ٤٦ . برای‌اطلاع بیشتر از «فورون» رجوع شود به دائرة المعارف اخلاق و دین *Encyclopedia of Religion and Ethics* (New York 1955) ذیل کلمهٔ : Pyrrhonism

۱ - ابوالوفاء مبشر بن فاتک : مختار الحکم ، ص ۲۹۵ .

اخلاق پیشنهاد می‌کند که آدمی باید خود را بشناسد و این خودشناسی «حکمت عظمی» است[۱]. و نیز درجائی دیگر گوید من درجوانی عبارت معروف «خودرا بشناس» را بی اهمیت تلقی می‌کردم تا اینکه درسالهای بعد پی بردم که خردمندترین مردان می‌توانند خودرا چنانکه هستند بشناسند[۲]. در اسلام نیز شناسائی نفس مهم شمرده شده وعبارت «من عرف نفسه فقد عرف ربه»[۳] وهمچنین «رحم الله امرءً عرف قدره»[۴] موید این مطلب است.

فصل هفتم را دربارهٔ «حسد» قرار داده وآنرا نتیجهٔ بخل وشره می‌داند ومی گوید فرق میان شریر و خیر اینست که اولی از مضار دیگران لذت و ازسود آنان رنج می‌برد و دومی بالعکس. او معتقداست که این عارضه از آنجا بوجود می‌آید که آدمی عقل را نادیده گیرد وهوی را دنبال کند ودرمان آن باین‌است که با بصیرت نفس ناطقه ونیروی نفس غضبیه نفس بهیمی خودرا که منشاء این رذیلت‌است سرکوب سازد. جالینوس نیز بهمین منوال حسدرا از بدترین شرور محسوب می‌دارد و حاسد کسی را می‌داند که از راحتی و توفیق دیگران اندوهناك گردد. همه انواع اندوه بیماری‌است و حسد بدترین اندوه‌است[۵]. نکوهش این رذیله درقرآن نیز دیده می‌شود و درادب عربی و فارسی نیز از آن تعبیر به درد بی درمان شده‌است:

كُلُّ الْعَدَاوتِ قَدْ تُرْجىٰ إفَاقَتُهَا ‌ ‌ ‌ إلّا عَدَاوَةَ مَنْ عَادَاكَ مِنْ حَسَدٍ[۶]

بمیر تا برهی ای حسود کاین رنجیست ‌ ‌ ‌ که ازمشقت آن جز بمرگ نتوان رست[۷]

---

۱ ـ مأخذ قبل

۲ - Galen on the Passions and errors of the soul p. 29

۳ - شرح نهج‌البلاغة، ج ٤ ص ٥٤٧ (بنقل از احادیث مثنوی استاد فروزانفر، ص ١٦٧).
ناصر خسرو (دیوان ص ٤١٤) گوید:
چون گوهر خویش‌را ندانستی ‌ ‌ ‌ مر خالق خویش‌را کجا دانی

٤ - ظاهراً ازکلمات حضرت علی (ع) است در نهج‌البلاغة.

٥ - Galen on the Passions and errors of the soul, p. 53

٦ - این بیت‌را گمان می‌کنم در التمثیل والمحاضرة ثعالبی دیده‌ام ولی متأسفانه دسترسی بآن کتاب ندارم.

٧ - سعدی: گلستان، ص ٢٥.

او درفصل هشتم که دربارهٔ غضب وخشم بحث می‌کندگوید غضب درآدمی نهاده شده تا بوسیلهٔ آن ازموذی انتقام گیرد واین‌عارضه‌هرگاه ازحدّخود تجاوز کند بطوریکه خرد دربرابر آن ناپدیدگردد بساکه زیان‌آن‌برخشم گیرنده سخت‌تر وبیشتراست ازآنکه مورد خشم واقع شده‌است . او سپس ازجالینوس نقل‌می‌کندکه گفته‌است مادرش هرگاه بازکردن‌قفلی‌براو دشوارمی‌نمود ازشدّت‌خشم برقفل‌می‌جست وآن‌را بدندان‌می‌گرفت.[1]

محتمل‌است‌که مأخذ رازی داستان زیر باشدکه جالینوس دربارهٔ مردی آورده وباآنچه‌که درجای دیگر دربارهٔ مادرش گفته آمیخته شده باشد . او می‌گوید وقتی من هنوز جوان بودم و به تکمیل نفس می‌پرداختم متوجّه مردی شدم که سخت می‌کوشید تا دری‌را بازکند ووقتی این‌امر برطبق مراد او حاصل نمی‌گشت اورا می‌دیدم دشنام‌گویان و دیوانه‌وارکف بردهان همچون گرازی وحشی کلیدرا بدندان می‌گرفت ودر را بالگد می‌کوبید[2]. و دربارهٔ مادرش می‌گوید که او درهرحال چنان آمادهٔ خشم بود که گاهی خدمتکار خودرا دندان می‌گرفت[3]. رازی نتیجه می‌گیردکه میان‌آنکه درحال خشم‌فکر وروِیّت خودرا از دست می‌دهد ومیان دیوانه جدائی بسیاری نیست .

فصل نهم دربارهٔ دروغ ودورافکندن آن‌است رازی دروغ‌را ازعوارض‌پست می‌داندکه‌درنتیجهٔ غلبهٔ هوی‌ٰ پیدامی‌شود وجزپشیمانی واندوه‌ودرد ثمره‌ای‌برای‌دارنده‌اش ندارد . او فقط یک‌نوع دروغ را تجویزکرده‌است وآن‌را نکوهیده نمی‌داند وآن در موردی‌است‌که بوسیلهٔ آن جان کسی ازمرگ رهائی یابد . او برای تمهید این نظر مثالی می‌آوردکه آدمی‌را بیاد داستان‌سعدی درگلستان‌می‌اندازد آنجاکه پادشاهی وزیرخودرا که با دروغ جان بیگناهی را ازمرگ رهائی بخشیده بود ستایش کرد و وزیر دیگررا که باگفتهٔ راست‌خود موجب مرگ‌آن‌بیگناه می‌شد نکوهش نمود . وعبارت‌معروف‌سعدی

---

۱- رازی : الطب الروحانی ، (رسائل فلسفیة) ، ص٥٥ .

۲- *Galen on the Passions and errors of the Soul*, p. 38

۳- p. 57 (مأخذ قبل =) Ibid.

در این مورد : «دروغی مصلحت آمیز به که راستی فتنه انگیز»[1] حکم ضرب المثل را پیدا کرده و در زبان فارسی سائر شده‌است .

فصل دهم تا شانزدهم بترتیب دربارهٔ صفات واعمال زیر آورده شده : بخل ، فکر و نگرانی زائد وزیان آور ، اندوه ، حرص ، انهماك درمی‌خواری ، مقاربت افراط آمیز ، ولع و عبث .

رازی برخی ازصفات فوق‌را از جمله صفات رذیله بشمار آورده ودر برخی دیگر حالت اعتدال ودوری ازافراط وتقصیررا سفارش کرده چه آنکه او چنانکه خواهیم دید افراط وتقصیر دربعضی از امور را رذیلت واعتدال‌را فضیلت می‌داند . او مطابق روش معمول خود حوزهٔ عقل وهوی‌را درصفات واعمال‌فوق مشخّص ساخته وحکم‌ووظیفهٔ هریک‌ازنفوس سه گانه‌را درایجادحالت‌اعتدال‌ودوری‌ازافراط وتفریط بیان کرده‌است. نظر رازی دربارهٔ تحلیل این‌صفات و بیان قوی‌شدن آنها درآدمی‌وچگونگی تضعیف آنها بسیار شبیه‌است بآنچه که افلاطون وجالینوس درآثار خود بیان کرده‌اند مثلاً دربارهٔ دوری از غم‌واندوه جالینوس فصل مشبعی‌را درکتاب خود آورده وپند پدر خودرا که باو گفته بآنچه که ازدست‌دادی غمگین‌مباش[2] آویزهٔ گوش هوش ساخته‌است وافلاطون دربارهٔ شرب خمر قائل به‌اعتدال شده وگوید اگر نوشیدن‌آن مطابق‌ناموس‌وقانون‌باشد فوائدی را در بر دارد ولی اگر درغیر آن جهت باشد زیان‌بخش‌است[3].

او فصل هفدهم را درباب کسب مال واندوختن وهزینه‌کردن آن قرار داده و گوید که مقدار اکتساب باید موازی مقدار هزینه و ذخیره باشد[4] . این نظر او مورد توجّه عامری قرارگرفته ودرکتاب خودکه فقط یکبار از رازی یادکرده این‌نظر اورا آورده‌است عامری‌گوید : محمد بن زکریا گفته‌است توانگری درصناعت‌است وصانع

---

۱ - سعدی : گلستان ، ۱۷ .

۲ - *Galen on the Passions and errors of the soul*, p. 60

۳ - ابو نصر فارابی : تلخیص نوامیس افلاطون ، ص ۱۰ .

۴ - رازی : الطب الروحانی (رسائل فلسفیة) ، ص ۸۴ .

باید باندازهٔ هزینه وذخیرهٔ روز تنگدستی کسب کند[1].

رازی معتقداست که آدمی باید دراین باره رعایت اعتدال‌را بنماید و از تقصیر و افراط دوری جوید چه آنکه تقصیر دراین امر موجب پستی و خواری می‌شود و افراط درآن باعث رنج وتعب دائمی می‌گردد. ودرمورد اندوختن مال نیز این اصل‌را لازم‌الاجرا می‌داند و می‌گوید تقصیر دراین امر موجب می‌گردد که آدمی هنگام نیازمندی چیزی در دست نداشته باشد همچون کسی‌که دربیابانی بی آب‌وعلف زاد و توشهٔ خودرا ازدست داده باشد وافراط درآن موجب دوام رنج و تعب می‌شود.

چنانکه پیش‌از این یاد شد رازی هنگام بیان نفوس سه‌گانهٔ افلاطونی نیز اشاره به‌تقصیر وافراط قوای نفوس کرد وگفت آدمی بمدد طب جسدانی وطب روحانی باید این قوی‌را متعادل سازد و از تمایل بدو جانب تقصیر وافراط باز دارد. مسألهٔ رعایت اعتدال و دوری از افراط وتفریط نیز مورد نظر فلاسفهٔ باستان‌بوده ودانشمندان‌اسلامی هم به‌تعبیرهای مختلف بآن‌اشاره کرده‌اند دراینجا بنحو اختصار آنچه دراین‌باره گفته‌اند نقل می‌کنیم.

افلاطون می‌گوید اخلاق‌را توابع ومشابهاتی‌است‌که باید میان آنها و اضداد آنها جدائی افکند مثلاً حیا که ستوده‌است مرحلهٔ افراط آن که عجزاست نکوهیده‌است، همچنین خویشتن‌داری که ستوده‌است مرحلهٔ افراط‌آن که ترس‌است ناستوده‌است[2].

ارسطو می‌گوید افعال‌ستوده‌بوسیلهٔ افراط تباه‌می‌گردد مانندحرکات بدن‌وخوردن طعام و نوشیدن شراب درهنگام کمی و بسیاری. زیرا قلّت وکثرت صورت صحّت و تندرستی‌را تباه می‌سازد ولی اعتدال و میانه جوئی موجب حفظ صحّت و دوام آن می‌شود

۱- ابوالحسن عامری: السعادة والاسعاد فی‌السیرة الانسانیة، ص۹۲.

۲- ابونصر فارابی: تلخیص نوامیس افلاطون (لندن) ۱۹۵۲، ص۱۰. متن عربی این کتاب باترجمهٔ لاتین بوسیلهٔ گابریلی F. Gabrieli درمجموعهٔ (Plato Arabus III) تحت عنوان زیر چاپ شده‌است: *Alfarabus Compendium Legum Platonius*

همچنین است حال فضائل که با کمی وبسیاری فاسد می گردد مانند ترس و بی باکی . آنکس که حالت ترس و بد دلی بدو دست می دهد ودرمهالک ومعارك فراررا برقرار برمی گزیند جبان و بد دل خوانده می شود وازحالت شجاع و پر دل بدوراست، وآنکه هاجم و حمله وراست وازچیزی نمی ترسد و بدون رویّت خودرا درمهالک می افکند متهوّر و بی باك است ، ولی سعادت و پیروزی خاص مرد دلیری است که حالت اعتدال را نگه دارد و بهیچ یک از دوطرف مزبور نگراید[1]. ونیزهمو گوید رذائل بوسیلهٔ زیادت ونقصان پدید می آید وحالت میانین است که ستوده ومحموداست[2].

جالینوس نیز می گوید همچنانکه اعتدال اعضا درآدمی موجب جمال بدن می گردد اعتدال نفوس موجب جمال نفس می شود خیروشرّ برای نفس همچون صحّت و بیماری برای بدن است وهمچنانکه قبح وزشتی برای بدن مکروه است برای نفس نیز ناخوش است وقبح نفس جوراست زیرا جورعبارت از قبح نفوس سه گانه است[3]. وهمو نیز درجای دیگر همان تعبیری را که درعربی بصورت « خَيْرُ الأُمُورِ أوسَاطُها »[4] درآمده یادکرده است که درترجمهٔ انگلیسی آن چنین آمده « Moderation is the best »[5] یعنی میانه جوئی بهترین چیزاست .

چنانکه گفته شد تقسیم افعال نفس برحسب افراط وتقصیر واعتدال نفوس وقوای آنها در بیشتر منابع اسلامی دیده می شود ازجمله ابونصر فارابی گوید خیرات عبارت است ازافعال معتدلی که درمیان دوطرف افراط ونقص که هردو شرّاست قرارگیرد وهمچنین فضائل عبارتست ازآن هیآت وملکات نفسانیّه که درمیان دوهیأت ازید وانقص که هردو

---

۱ - ابوالوفاء مبشر بن فاتک : مختار الحکم ومحاسن الکلم ، ص۲۱۱ .

۲ - ابوالحسن عامری : السعادة والاسعاد فی السیرة الانسانیة ، ص۷۴ . ونیز رجوع شود به : Aristotle: *Ethica Nicomachea* 1107 A

۳ - جالینوس مختصر کتاب الاخلاق ( مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات قاهره ، ج ۵ ، جزء ۱ ، سال ۱۹۳۷) ، ص۳۴ .

۴ - غزالی : احیاء علوم الدین (قاهره مطبعة الاستقامة) ، ج۳ ص۵۷ .

۵ - *Galen on the Passions and errors of the Suol,* p. 39

از رذائل بشمار می آیند واقع شود[۱]. یعقوب بن اسحٰق کندی می گوید اعتدال از عدل مشتق شده[۲]. واین تعبیر نیز سابقه‌داراست زیرا افلاطون هم ازحالت تسلّط آدمی بر رذائل تعبیر بعدل واز چیرگی آنها بر آدمی تعبیر بجور کرده‌است[۳] و چنانکه دیده شد جالینوس نیز از زشتی وقبح نفوس سه گانه تعبیر به جور کرد .

ابن مسکویه در رساله‌ای که بابوحیّان توحیدی نوشته ودرآن بتقسیم انواع واقسام عدل ازطبیعی ووضعی والهی واختیاری انسان پرداخته می گوید : امّا عدل اختیاری موجود درانسان که بوسیلهٔ آن آدمی ستوده‌است عبارتست ازهماهنگی نیروهای نفسانی او بنحوی که یکی بر دیگری غلبه نکند وستم نورزد واین عدل ازبرای نفس همچون صحّت است از برای بدن وقتی اعتدال طبایع بدن بوسیلهٔ مزاج معتدل پایدارگردد هیچیک بر دیگری چیرگی نمی‌ورزد . بهمان اندازه که نفس بر بدن برتری وفضیلت دارد صحّت آن نیز بر صحّت بدن برتر و مقدّم تر است[۴].

حکیم ناصرخسرو نیزکه در دوجا ازدیوان خود اعتدال طبیعت راکه ابن مسکویه ازآن تعبیر به عدل طبیعی کرده‌است بیان نموده وآن را همراه باکلمهٔ «عدل» آورده تحت تأثیر همین اندیشه بوده‌است[۵].

---

۱ - ابونصر فارابی : فصول المدنی (کمبریج ۱۹۶۱) ، ص۱۱۳ .

۲ - الکندی : فی حدود الاشیاء ورسومها (رسائل الکندی الفلسفیة) ، ج۱ ص۱۷۹ .

۳ - جالینوس : جوامع کتاب طیماوس فی العلم الطبیعی ، ص۱۰ .

۴ - ابن مسکویه : رسالة فی ماهیة العدل (لیدن ۱۹۶۴) ، ص۱۹ . این کتاب بامقدمه وترجمهٔ انگلیسی تحت عنوان زیر چاپ شده :

*An Unpublished Treatise of Miskawaih on Justice*

۵ - مقصود دو مورد زیر است که در صفحهٔ ۱۳۶ و ۱۴۰ از دیوان او آمده‌است :

آنچه ایزد کرد خواهد باتو آنجا روزعدل  باجهان گردون بوقت اعتدال اینجا کند
دشت دیباپوش گردد زاعتدال روزگار  زان همی بر عدل ایزد وعدهٔ دیبا کند

عدل است اصل خیر که نوشروان  اندر جهان بعدل مسمی شد
بنگر کز اعتدال چو سر بر زد  با خورچه چند چیز مهیا شد

بی مناسبت نیست یاد آورده‌شود که تأکید به‌نگهداشت حالت‌اعتدال‌و برکناری از افراط وتقصیر در احادیث اسلامی ومباحث‌کلام نیز انعکاس یافته‌است مثلاً عبارت زیر اشاره به اعتدال ومیانه روی در دین‌است : «دِینُ اللهِ بَیْنَ الغُلُوِّ وَالتَّقْصِیر»[1] وهمچنین روایتی‌که‌ازامام صادق(ع)سؤال شده که‌حق‌تشبیه‌است یاتعطیل‌پاسخ داده‌اند : «مَنْزِلَةٌ بَیْنَ المَنْزِلَتَین»[2] و یا در پاسخ سؤال اینکه جبر حق‌است یا تفویض که فرموده‌اند : «أمْرٌ بَیْنَ الأمْرَین»[3].

بنا براین بطور اجمال سابقهٔ مسألهٔ اعتدال در فیلسوفان قدیم و چگونگی توجّه دانشمندان اسلامی بآن آشکارگردید و توجیه مسألهٔ فوق در طبّ روحانی رازی بسیار جالب توجه‌است .

فصل‌هیجدهم دربارهٔ طلب‌مراتب ودرجات دنیوی‌است رازی این‌فصل‌را مبتنی برآنچه‌که پیش‌ازاین دربارهٔ عقل وهوی ولذّت وحسد گفته‌است می‌کند او می‌گوید‌که ما باید بادیدهٔ عقل عاری ازشائبهٔ هوی به‌تنقّل حالات ومراتب بنگریم و به‌ببینیم‌که آیا آن مرحلهٔ بالاتر بکوشش و جهدی‌که در راه رسیدن بآن صرف می‌شود می‌ارزد یا نه .

---

۱ - ابن قتیبهٔ دینوری : عیون‌الاخبار (دارالکتب المصریة) ، ج۱ ص۳۲۷ . تعبیر فوق دراین بیت عربی‌که محمدبن‌عبدالملک الهمدانی درکتاب تکملة تاریخ‌الطبری (بیروت۱۹۶۱) نقل کرده آمده‌است :

یقول لی الواشون : کیف تحبها ؟     فقلت لهم بین المقصر والغالی

۲ - ناصر خسرو : جامع الحکمتین (تهران ۱۳۳۲ش) ، ص۳۳ . در دیوان او (ص۳۰۰) نیز چنین آمده‌است :

حکمت ازحضرت فرزند نبی باید جست     پاك و پاکیزه زتشبیه‌و زتعطیل چوسیم

۳ - محمد باقر مجلسی : بحار الانوار (تهران ۱۳۲۳ق) ج۳ باب اول. ابوالعلاء معری (لزوم مالایلزم ، قاهره ۱۳۴۶ق ، ج۲ ص۳۶۸) گوید :

لاتعش مجبراً ولاقدریا     واجتهد فی‌توسط بین بینا

ناصر خسرو نیز (دیوان ص۴۶) گوید :

بمیان قدر وجبر ره راست بجوی     که‌سوی اهل خردجبرو قدر ردو عناست

او معتقداست که هویٰ دراین مورد آدمی‌را وادار به رنجی می‌کند که چندبرابر لذّتی‌است که محتملاً بدست خواهد آمد و وقتی آدمی بدان لذّت دست یافت پس‌ازکمی آن لذّت محو می‌گردد و بازگشت بحالت اوّلی وعادی صورت می‌پذیرد سپس خواهان‌مرتبهٔ بالاتر می‌شود وهمچنین لذّت‌پایدارنمی‌ماند ونفس‌بهیچ‌یک ازمراتب ارضاء و اقناع نمی گردد. جالینوس این مسأله‌را درمواضع مختلف ازآثار خود بیان‌کرده‌است او نیز تصریح می‌کند که آدمی بمرحله‌ای قانع نیست اگر مرحله‌ای‌را بدست‌آورد خواهان مرحلهٔ بالاتراست وهمیشه مرتبهٔ بالا نصب عین اوست ونظرش‌بمرتبهٔ پائین معطوف نیست[1]. ودراین‌مورد بیت سعدی بیاد آورده می‌شود :

ملک اقلیمی بگیرد پادشاه همچنان در بند اقلیمی دگر[2]

هموگوید که حالت نفس چنانست که اگر آنچه خواست باو داده شود قوی‌تر و حریص‌تر می‌گردد و بیشتر می‌خواهد ولی اگر تحت زمام درآید اصلاح می‌پذیرد و رام می‌گردد[3]. گفتهٔ ابو ذویب هذلی نیز بهمین معنی ناظراست :

النفس راغبة اذا رغّبتها واذا تردّ الیٰ قلیل تقنع[4]

جالینوس حبّ‌ریاست وجاه‌را درآدمی نتیجهٔ میل‌نفس‌غضبی می‌داند ومعتقداست که این میل آدمی‌را ازمرحلهٔ انسانیّت بسوی بهیمیّت می‌کشاند[5].

رازی فصل نوزدهم کتاب‌را تحت‌عنوان «فی‌السّیرة الفاضلة» آورده وگفته‌است که سیرت فاضله سیرتی‌است که افاضل فیلسوفان بآن رفتارکرده و برآن گذشته‌اند. او سیرت فاضله‌را عبارت ازعدل‌و بزرگواری‌بامردم واستشعار عفت ورحمت وخیرخواهی

---

۱ - *Galen on the Passions and errors of the soul*, p. 62

۲ - سعدی : گلستان ، ۲۱.

۳ - *Galen on the Passions and errors of the soul*, p. 41

۴ - ابن قتیبهٔ دینوری : الشعر والشعراء (بیروت ۱۹۶۴) ، ج۱ ص۱۲.

۵ - جالینوس : مختصر کتاب الاخلاق (مجلهٔ دانشکدهٔادبیات قاهره ، جلد ۵ ، جزء۱، سال ۱۹۳۷) ، ص۳۰.

برای همه و کوشش درتأمین سود برای همه می‌داند[1]. و درجای دیگر نیز اشاره کرده‌است که این گروه متفلسفان‌اند که درمخالفت هوای نفس وخوار داشتن و میراندن آن نهایت کوشش‌را مبذول داشته‌اند[2]. و درکتاب «السیرة الفلسفیّة» نیز شرح مبسوطی دربارهٔ سیرتی که فیلسوف باید بآن متّصف باشد و روشی که باید بدان رفتار نماید آورده‌است هرچند هدف اصلی‌او ازنوشتن‌آن رساله بیان سیرت‌شخصی‌خود ودفاع‌ازآن‌بوده‌است. بحث دربارهٔ سیرت عادله وفاضله که‌فیلسوف باید زندگی خودرا باآن تطبیق‌دهد درسایر کتابهای‌فلسفی اسلامی نیز دیده می‌شود ازجمله ابونصرفارابی‌درکتاب «تحصیل‌السّعادة»[3] وحکیم‌مجریطی‌در «الرسالةالجامعة»[4] فیلسوف واقعی‌را معرفی‌ووظیفهٔ اورا تعیین‌می‌کنند[5]. این والا قراردادن مرتبت فیلسوف وانتظار داشتن ازاو براینکه‌برسیرت مرضیّه براستاد کند مبنی براین‌است که درتعریف‌فلسفه‌گفته‌اند که‌عبارتست ازتشبّه بخداوند بقدرطاقت انسانی برای تحصیل سعادت ابدی[6]. و رازی درکتاب السیرةالفلسفیّة عین‌این‌تعریف‌را آورده‌است[7].

فیلسوفان سقراط را نمونهٔ کامل فیلسوف می‌دانند که باید سیرت‌وروش‌او أسوت دیگران قرارگیرد و رازی هم درسیرت فلسفی کوشیده‌است تا نشان دهد که از روش فیلسوف بزرگ سقراط عدول‌نکرده وبحق‌سزاوار نام‌فیلسوف‌هست. باید درنظرداشت که شهادت سقراط و زهدو ورع او موجب شده‌است که سیرت او بمنزلهٔ سیرت عادله

---

۱ ـ رازی: الطب الروحانی (رسائل فلسفیة)، ص۹۱.

۲ ـ مأخذ قبل، ص۲۶.

۳ ـ ابونصر فارابی: تحصیل السعادة (رسائل الفارابی حیدرآباد ۱۳۴۵ق)، ص۴۵.

۴ ـ المجریطی: الرسالة الجامعة (دمشق۱۳۶۸ق) ص۱۰۰.

۵ ـ دربارهٔ آداب و وظائف فیلسوفان کتابها و رساله‌های متعدد نوشته‌شده رجوع شود به‌مقدمهٔ محمدتقی دانش‌پژوه بر رسالهٔ «مختصر فی‌ذکر الحکماء الیونانیین‌والملیین» فرهنگ ایران زمین، ج۷ (تهران ۱۳۳۸) ص۲۸۳.

۶ ـ میر سید شریف جرجانی: التعریفات، ص۱۴۷.

۷ ـ رازی: السیرة الفلسفیة، ص۱۰۰.

و سنّت فاضله که یک فیلسوف باید بر آن رفتار نماید بشمار آید . افلاطون درکتاب «احتجاج سقراط براهل آتن» از اینکه سقراط برسیرت فاضله و مبنای فلسفه ایستادگی کرده ومرگ را برزندگی همراه باسیرت قبیحه ترجیح داده اورا ستوده‌است[1]. جالینوس نیز سقراط را نمونهٔ کامل ازکسانیکه لذّات دنیوی را بمنظور افعال نفس ناطقه خوار داشته‌اند قرار داده و اورا بدین ستایش کرده‌است[2]. سیرت سقراط درمیان مسلمانان نیز شهرت یافت وفلاسفهٔ اسلامی هم بدان تأسّی جستند .

یعقوب بن اسحٰق الکندی سه کتاب یکی درفضیلت سقراط ودیگری درالفاظ سقراط وسدیگر درمرگ سقراط نوشته‌است[3]. ابوالوفاء مبشّر بن فاتک هنگامی‌که سخن ازسقراط آغاز می‌کند و بابی دربارهٔ نقل سخنان حکیمانهٔ او می‌گشاید می‌گوید «اخبار سقراطیس الزّاهد» کلمهٔ زاهد درعنوان فصل صفت ازبرای سقراط قرار داده شده[4]. ومبالغه در زهد سقراط چنان بوده‌است که صفت خم نشینی یعنی کناره‌گیری از دنیا و بسنده‌کردن بماندن درخمی باو نسبت داده‌شده‌است . ابن القفطی سخن‌خودرا دربارهٔ سقراط چنین آغاز می‌کند : «وَيُعْرَفُ بِسُقْراطِ الحبِّ لِأنَّهُ سَكَنَ حبًّا وهوالدَّنُّ مُدَّةَ عُمْرِهِ وَلَمْ يَنْزِلْ بَيتًا»[5]. ابوالحسن ششتری نیز دریکی ازقصائد خود اشاره باین امر کرده‌است :

---

۱ - ابونصر فارابی : فلسفة افلاطون واجزائها ، ص۱۹ .

۲ - جالینوس : مختصر کتاب الاخلاق (مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات قاهره ، جلد ۵ ، جزء ۱ ، سال ۱۹۳۷) ، ص۳۶ .

۳ - الاب رتشرد یوسف مکارثی الیسوعی : التصانیف المنسوبة الی فیلسوف العرب ، ص۳۲ .

۴ - ابوالوفاء مبشر بن فاتک : مختار الحکم ومحاسن الکلم ، ص۸۲ .

۵ - ابن قفطی : تاریخ الحکماء ، ص۱۹۷ . مبشر بن فاتک نقل می‌کند که یکی از شاگردان سقراط روزی از او پرسید ای استاد چرا ما هیچ‌وقت ترا اندوهناک نمی‌یابیم . سقراط گفت : من چیزی ندارم که فقدان‌آن مرا غمناک سازد . یکی ازسوفسطائیان که درآنجا حاضر بود گفت : اگر خم بشکنند چه ؟ ـ وسقراط درآن زمان درمیان خمی جای گزیده بود ـ گفت : اگر خم بشکنند مکان که‌نمی‌شکنند (مختارالحکم ومحاسن‌الکلم ، ص۱۲۱) این‌خم‌نشینی به دیوجانس حکیم کلبی Diogenes the Cynic نسبت داده شده‌است (مختار الحکم ، ص۸۳) وحافظ (دیوان ص۱۷۸) آن‌را بافلاطون نسبت داده‌است :

جز فلاطون خم‌نشین شراب　　　سر حکمت بما که گوید باز

وَتَیَّمَ أَلْبابَ الْهَرامَسِ کُلِّهِم وَحَسْبُکَ مِنْ سقراطأسْکَنَهُ الدَّنّا[۱]

و رازی نیز آنجا که دربارهٔ بی اهمیّتی بدن و در معرض کون و فساد بودن آن و گرامی بودن نفس وپایداربودن آن سخن می راند چنین گوید: «فهذه جُملةمن رای فلاطُن ومن قَبْله سقراط المُتخلّی المُتالّه»[۲] وکلمهٔ «متخلّی» را ابن القفطی باتوضیح بیشتری دربارهٔ سقراط بکار برده است: «المُتَخلِّی عَنْ تَنَزُّهاتِ هـٰذا العالَم الفانِی»[۳].

ازمطالب فوق بدست آمدکه همچنانکه افلاطون وجالینوس ازجهت فلسفهٔ نظری مورد توجه رازی بوده اند سقراط ازجهت فلسفهٔ عملی مورد نظر او بوده است و او در هردوکتاب خود یعنی طب روحانی و سیرت فلسفی از او باحترام و تقدیس یاد می‌کند و تعریفی را که رازی از فلسفه می‌کند یعنی تشبّه بخداوند در آثار افلاطون بسقراط نسبت داده شده است.

افلاطون درکتاب *Theaetetus* که مبتنی برمحاوره میان سقراط و تئودرس (Theodorus) و تیئتتوس است بنقل ازسقراط چنین گوید: ما باید هرچه زودتر اززمین بآسمان پروازکنیم واین پرواز عبارتست ازتشبّه بخدا تاآنجاکه امکان دارد[۴]. جالینوس نیز گوید خردمند کسی است که تشبّه بخدا حاصل نماید[۵].

۱ - ابوالحسن ششتری: دیوان (اسکندریه، ۱۶۹۰)، ص ٧٤. لوی ماسینیون بیت فوق را در ضمن ابیاتی دیگر ازاین قصیده در دیوان حلاج آورده است:

Lowis Massingnon: «Le Dīvān D'al-Hallāj», *Journal Asiatique* (Janvier. Mars, 1921). p. 137

۲ - رازی: الطب الروحانی (رسائل فلسفیة)، ص ۳۱.

۳ - ابن قفطی: تاریخ الحکما، ص ۱۹۷.

٤ - Plato: *Theaetetus*, 176 B

۵ - *Galen on the Passions and errors of the Soul*, p. 34

شرف الزمان طاهر مروزی درکتاب طبایع الحیوان آنجاکه درصفت چین بحث می کند گوید: آنان به تماثیل تعبد وتقرب می‌جویند زیرا مانی آنان را بدان فرمان داده و بگفتار فلاسفه که در تعریف فلسفه گفته‌اند که آن تقبل (ظ. تقرب) بخداست برحسب توانائی آدمی آنان را بفریفته است. رجوع شود به:

Marvazi: *China, The Turks and India*(Cambridg 1942) p. 4

رازی فصل آخر کتاب را درباره‌ٔ ترس ازمرگ قرار داده او معتقداست که آدمی اگر بپذیرد این‌حقیقت را که پس‌از مرگ حالتی بهتر ونیکوتر ازحالت پیش‌ازمرگ دارد ترس او از مرگ مرتفع می‌شود . او سپس گوید آنکس که معتقداست که نفس پس‌از نابودی‌بدن‌نابود می‌شود یقین‌دارد که پس‌ازمرگ اذیت و آزاری باو نمی‌رسد زیرا اذیّت و رنج مشروط بحسّ و حسّ خاصّ زندگان‌است . پس حالتی که اورا اذیت و آزاری نیست (=پس‌ازمرگ) بهتر ونیکوتر است‌ازحالتی‌که‌دچار رنج‌وآزار (=پیش‌ازمرگ) است. امّا آنکس که معتقداست که پس‌ازمرگ عاقبتی درانتظار اوست او نیز نباید بترسد زیرا اگر اهل خیر و فضیلت‌است و درگزارد واجبات شریعت کوتاهی نمی‌کند یقین دارد که بآسایش جاوید ونعیم‌دائم خواهدرسید واگر درصحّت شریعت و روز بازپسین شک‌دارد باید بدون کوتاهی وسستی کوشش‌خودرا بربحث‌ونظر درآن مبذول دارد تابحق‌وصواب دست‌یابدواگر دست‌نیابد ـ وحال آنکه‌چنین‌نیست ـ خداوند بزرگ بخشنده‌و آمرزنده‌است زیرا او بندگان خودرا از آنچه‌که درخور طاقت و وسعشان نبوده بازخواست نمی‌کند[1].

افلاطون‌درآثارخودبارها اشاره‌بمرگ کرده‌واومی‌گوید که‌ترس‌ازمرگ‌نشانه‌ٔ بی‌خردی‌است وازکجاکه این مرگ که مردم آن‌را بزرگترین‌شرّ می‌پندارند بزرگترین‌خیر نباشد[2] ودرجای دیگـر گوید که ازکجا که زندگی مرگ و مرگ زندگی نباشد[3] . مسأله‌ٔ درد جسمانی مرگ نیز بوسیله‌ٔ دانشمندان مطرح شده وآن را نفی کرده‌اند ازجمله ابن‌حزم در یکی ازرسائل خود که‌آن‌را بنام« فِی أَلَمِ المَوْت » نامیده می‌گوید که‌متقدّمان‌ازاهل‌طبایع‌اختلاف‌کرده‌اند براین‌که آیا مرگ دردآوراست یانه . برخی گفته‌اندکه مرگ اصلاً دردآور نیست بدو دلیل یکی حسّی ودیگری عقلی که آن نیز بحسّ بازگشت می‌کند . امّا دلیل حسّی آنکه آنکس که مشرف برمرگ‌است اگر دردی‌حس کند درد بیماری‌است و بهمین‌جهت‌است که کلمه‌ٔ « راحة الموت » ورد زبانها شده‌است و دلیل عقلی آنکه هیچ‌گاه الم برای شیٔ

---

۱ - رازی : الطب الروحانی (رسائل فلسفیة) ، ص۹۶-۹۲ .

۲ - Plato: *Apology*, 29 A

۳ - Plato: *Gorgias*, 492 E, 93 V

مألوم درحین وقوع پدید نمی آید بلکه درلحظهٔ پس از وقوع پیدا می‌شود و نفس پس از مرگ باقی نیست تا درد بدنی را حس کند زیرا هنگام مرگ از بدن جدا می‌شود[1]. رازی دراین بحث اشارهٔ به دونوع مرگ که از افلاطون نقل شده ودرآثار صوفیّه بسیار دیده می‌شود نکرده‌است افلاطون معتقدبود که مرگ دومرگ‌است ارادی وطبیعی هرکس بامرگ ارادی نفس خودرا بمیراند مرگ طبیعی برای او حیات‌است[2]. نه تنها دراین مورد بلکه درهیچ مورد توجیهات صوفیانه در رازی دیده نمی‌شود زیرا او پای ازحد فلسفه بیرون ننهاده‌است. حمیدالدین کرمانی به‌عقیدهٔ رازی دربارهٔ اینکه‌خداوندبندهٔ را که‌کوشش کرده ولی به یقین دست نیفته مؤاخذه نمی‌کند ایراد گرفته وگوید چنین شخصی بمنزلت جانوران و وحوش‌است ومورد غضب وسخط خداوند می‌باشد[3]. درمیان مسلمانان کسان دیگری‌هم هستندکه با رازی هم‌عقیده‌اند ازجمله ابن‌رشد اندلسی که‌می‌گوید اختلاف درمسائل فلسفی نمی‌باید موجب‌تکفیر یکی ازطرفین گردد زیرا هریک ازطرفین اگر مصیب‌اند مأجورند و اگر مخطی معذور زیرا اگر نفس بیاری ادلّه و براهین خودرا برتصدیق امری متقاعد ساخت پذیرفتن آن برای او اضطراری‌است نه اختیاری[4].

بحث کافی درفصول بیست‌گانهٔ کتاب طبّ‌روحانی دراین‌مقاله نمی گنجید ناچار درهرموردی گفتار رازی باختصار نقل‌شد ودرشرح‌وتوضیح گفتار او نیز رعایت ایجاز مرعی گردید.

---

۱ - ابن‌حزم : رسالة فی‌الم الموت وابطاله (رسائل ابن‌حزم الاندلسی) ، ص۱۰۵.

۲ - ابوحیان‌توحیدی : رسالة‌الحیاة (ثلاث‌رسائل لابی حیان‌التوحیدی ، دمشق ۱۹۵۱) ، ص۶۶.

۳ - حمیدالدین کرمانی : الاقوال الذهبیة (پاورقی رسائل فلسفیه) ، ص۹۶.

۴ - ابن رشد : فصل‌المقال وتقریر ما‌بین‌الشریعة والحکمة من‌الاتصال ، ص۲۲.

# Glossary of Terms and Expressions

آ

| | |
|---|---|
| Opinions and doctrines | الآراء و المذاهب ۵/۹۲ |
| Instruments and Implements | الآلات و الادوات ۱/۲۹ |

الف

| | |
|---|---|
| Passion indulgement | اتّباع الهوی ۸/۲۴ |
| Firm | الاحتیال ۱۰/۹۵ |
| Kindness | الإحسان ۹/۵۰ |
| Asphyxia | الاختناق ۱۳/۷۲ |
| Mean and worthless | اخسّاء أدنیاء ۱۱/۴۷ |
| Soul's Character | اخلاق النّفس ۱/۲۰ |
| Evil Characteristics and habits | الأخلاق و الضّرائب الرّديّة ۳/۳۵ |
| Perception | ادراک ۱/۸۶ |
| Habitual drunkenness | ادمان السّکر ۱۱/۷۲ |
| Disease of the soul | ادواء النّفس ۹/۴۸ |
| Stupid minds | الأذهان البليدة ۱۷/۴۲ |
| Subtle brains | الأذهان اللّطيفة ۷/۴۲ |
| Mutual helpfulness | الارتفاق ۱۳/۸۰ |
| Shyness | استحياء ۸/۳۴ |
| Vilification | استرذال ۲/۷۰ |

| | |
|---|---|
| Revulsion | استسماج ۱/۷۷ |
| Arrogance | الاستطالة ۲/۳۶ |
| Supremacy and domination | الاستعلاء و الغلبة ۱۰/۲۹ |
| Disapprobation, Disgracefulness | استقباح ۱۷/۷۶، ۱۳/۳۳ |
| Abject | الاستكانة ۱/۳۶ |
| Wolfishness | استكلابا ۵/۷۲ |
| Pleasure of tasting the food | استلذاذ طعم المتطعّم ۸/۷۰ |
| Enjoyment | الاستمتاع ۴/۸۸ |
| Long enjoyment | الاستمتاع الطّويل ۱۰/۶۶ |
| Repelling Addiction to Sexual Intercourse | الاستمتاع بالجماع ۷/۱۷ |
| Imprisonment and bondage and the manifold cares and sorrows | الأسر و الرّقّ و الهموم و الأحزان ۸/۸۵ |
| Origin | الاسطقسّ التّالى للمبدأ ۱۲/۲۱ |
| Regret | الأسف ۱۲/۵۰ |
| Pleasurable and delicious things | الأشياء اللّذيذة الشّهيّة ۹/۵۱ |
| Gratification of the appetites | اصابة الشّهوات ۲/۲۵ |
| Carnal pleasure and lust | اصابة اللذّات و الشّهوات ۶/۲۵ |
| Realization of desire | اصابة المطلوب ۱۴/۳۸ |
| Gross natures | اصحاب الطّبائع الغليظة ۱۷/۴۲ |
| Conventional | الاصطلاحيّة ۱۷/۴۳ |
| Reformation of character | اصلاح الأخلاق ۱۱/۲۷ |

| | |
|---|---|
| Intellectual thought and Imagination | التّصوّر العقلی ۶/۹۵ |
| Mental imagination | التّصوّر الفکری ۶/۸۳ |
| Cheeseparing | التّضییق ۱۳/۸۴ |
| Intellectual assistance | التّعاضد ۱۶/۸۰، ۸/۸۱ |
| Cooperation | التّعاون ۱۴/۸۰، ۷/۸۱ |
| Interpretation | تعبیر ۸/۲۷ |
| Equilibrate | تعدیل ۳/۲۹ |
| Sympathy | التّعطّف ۹/۵۰ |
| Advantage | التّفاضل ۲/۹۴ |
| Disapproval | تقبیح ۸/۳۶ |
| Parsimonious | التّقتیر ۱۳/۸۴ |
| Shortcoming, Failure | التّقصیر ۱۲/۶۳، ۴/۲۹ |
| Vanquish | تقهّر ۸/۲۹ |
| Authority | التکبّر و التّرؤّس ۱۳/۵۶ |
| Gentle | التّلطّف ۱۳/۳۲، ۱۰/۹۵ |
| Anguish | التّلظّی ۱۴/۶۶ |
| Representation and balancing | التّمثیل و الموازنة ۷/۲۲ |
| Dramatization and intellectual analogy | التّمثیل و القیاس العقلی ۱۶/۸۵ |
| Train | التّمرین ۱۳/۲۲ |
| Tight-fisted | التّمسّک و التحفّظ ۷/۵۹ |
| Rulership | التّملّک ۱۲/۳۸ |

| | |
|---|---|
| Contradicted | التّهافت ۱۰/۴۴ |
| Abhorrence | التّهجين ۱/۳۵ |
| Recklesness | التهوّر ۹/۷۴ |

## ج

| | |
|---|---|
| Flesh | الجسد ۷/۴۴ |
| Dissoluble and corruptible body | الجسد المتحلّل الفاسد ۵/۳۰ |
| Sexual intercourse | الجماع ۷/۱۷، ۱۲/۷۴ |
| Physical beauty | الجمال الجسدانى ۱۰/۴۵ |
| Madness | الجنون ۶/۴۰ |
| Injustice and oppression | الجور و الظّلم ۱۰/۹۱ |
| Nature, Substance | جوهر ۱۷/۱۶، ۲/۲۸ |
| Dwelling essence | جوهر الحالّ ۱۲/۲۸ |
| Eternal indissoluble substance | جوهر سيّال متحلّل ۲/۲۸ |
| Ignorance | الجهل و البله ۱۳/۴۵ |

## ح

| | |
|---|---|
| Envier | حاسد ۱۶/۴۸، ۱۰/۵۲ |
| Love | الحُبّ ۹/۲۹ |
| Argument | حجّت ۳/۲۷ |
| Voluntary movement | الحركة الارادية ۱۱/۲۸ |
| Sorrow | حُزن ۱۶/۴۱ |
| Element of pain | الحسّ بالمؤذى ۶/۳۷ |

ش



ص

| | |
|---|---|
| Trifling | العبث ٨/١٧ |
| Slavery | العبوديّة ٣/٨٢ |
| Conceit | العجب ٧/١۶ |
| Justice and continence | العدل و العفّة ٧/٩٢ |
| Justification | عُذر ١٧/۶٩ |
| Affection of reason | عرض عقلى ۵/٧٩ |
| Accident of passion | عرض هوائى ۵/٧٩ |
| Power, position, renown | العزّ و الجاه و النّباهة ٣/٨٨ |
| Love | العشق و الإلف ١۴/٣۵ = الحبّ |
| Lovers of Domination and Rulership | العشّاق للترؤس و التملّک ١٢/٣٨ |
| Sect | العصابة ١٧/٢۶ |
| Sublime | عظيم ١/٢٧ |
| Proper continence | العفّة ٩/٩١ |
| Reason | العقل ١٢/٨٠ |
| Rational, reasonable | عقلى ١۴/٨٨ |
| Mathematical, physical and metaphysical knowledge | العلم الرّياضى و الطّبيعى و العلم الالهى ٨/۴٣ |
| Necessary sciences | العلوم الاصطلاحيّة ١۵/۴٣ |
| Conventional sciences | العلوم الاضطراريّة ١۵/۴٣ |
| Principal reason | العلّة الكبرى ١/٣٣ |
| Element | عنصر ١٨/۶٧ |

| | |
|---|---|
| Evil disposition | العوارض الرّديّة ١٤/٥١ |
| Evil disposition of the soul | عوارض النّفس الرّديّة ٤/١٦ |
| Common run of humanity | العوامّ من النّاس ٤/٢١ |
| Vice | عيب ٥/١٦ |
| Mischief | العيث ١٠/٩١ |
| Eye of reason | عين العقل ٢/٣٣ |

غ

| | |
|---|---|
| Happiness | الغبطة ١٦/٨٣ |
| Delicate food and fine rainment | الغذاء اللّين و اللّباس الفاخر ١٧/٨٧ |
| Rough diet and common place clothes | الغذاء اليابس و اللّباس المتوسّط ١٦/٨٧ |
| Temperaments | غرائز ١٦/٣٥ |
| Stranger | الغريب ٥/٥٠ |
| Anger | الغضب ٩/١٦، ٢/٥٥ |
| Triumphed passion | غلبه الهوى ١٥/٧٦ |
| Applying the closure | غلق الكلام ٩/٩٤ |
| Grief | الغمّ ٤/١٧ |
| Train of hurtful, wasting griefs | الغموم المؤذية المضنية ١٦/٦٦ |
| Unrestrained | الغير مقموعة ٢/٧٦ |

ف

| | |
|---|---|
| Decay | فاسد ١/٦٨ |

| | |
|---|---|
| Virtuous man | فاضل ٨/٣٥ |
| Superfluous to that modest competence | فاضل عن الكفاف ١٢/٩٠ |
| Idiotic | الفدامه ١٣/٤٥ |
| Corruption of the body | فساد الجسد ٨/٩٣ |
| Corruption of physic | فساد الجسم ٧/٢٨ |
| Disordered temperament | فساد المزاج ١۶/٥١ |
| Excellence | فضل ٢/١۶ |
| Human advantage | فضل الإنسى ١٠/٩٠ |
| Excellence and praise of reason | فضل العقل و مدحه ٢/١۶ |
| Disgraceful | الفضيحة ١١/٥٧ |
| Virtue | فضيلة ١٥/۴۶ |
| Reflection, meditate, thinking | الفكر ۴/٢٥، ١٢/٢٩، ٨/٣٠ |
| Anxiety and worry | الفكر و الهمّ ٣/١٧، ١٠/۶١ |
| | ق |
| Supress of Appetive soul | قمع النّفس الشّهوانيّة ۴/٢٨ |
| Passion suppress and restrain | قمع الهوى ٣/١۶، ١/٧۴ |
| Laws of logic | القوانين البرهانيّة ٥/٧٧ |
| Analogy | القياس ١۴/٣٢ |
| | ک |
| Arrogance | الكبر ٩/٢٩ |
| Incessant toil and exhaustion | الكدّ و التّعب ١٠/٨٣ |

| | |
|---|---|
| Universal benevolence | النّصح للكلّ ٩/٩١ |
| Cleanliness and purity | النّظافة و الطّهارة ٦/٧٩ |
| Cleanliness and Elegance | النّظافة و اللّباقة ٩/٤٥ |
| Speculation | النّظر ٨/٣٠ |
| Straight forward reasoning | النّظر المستقيم ١٥/٨٨ |
| Ever lasting bliss | النّعيم الدّائم ٢/٩٦ |
| Soul | النّفس ٤/١٦ |
| Divine soul | النّفس الالهيّة ١٥/٢٧ |
| Sentient soul | النّفس الحسّاسة ١٠/٣٠ |
| Animal soul | النّفس الحيوانيّة ١٦/٢٧ |
| Evil soul | النّفس الرّديّة ١٠/٣٢ |
| Appetitive soul | النّفس الشّهوانيّة ١٧/٢٧، ٨/٢٩، ٦/٧٠، ٩/٧١ |
| Choleric soul | النّفس الغضبيّة و الحيوانيّة ١٦/٢٧ |
| Rational soul | النّفس الناطقة ١٥/٢٧، ٧/٧٠ |
| Incremental soul | النّفس الناميّة ١٦/٢٧ |
| Vegetative soul | النّفس النباتيّة ١٦/٢٧ |
| Exceed and grow | النّمو و النّشوء ١٠/٢٨ |
| Gluttony | النّهم ٥/٧٢ |

و

| | |
|---|---|
| Capacity and strength | الوسع و الجهد ٣/٩٦ |
| Delusion | الوسواس ٦/٤٠ |

| | |
|---|---|
| Prey to depression and Melancholia | الوسواس السّوداوی و المالنخولیا ۴/۳۰ |
| Fondness | الولع ۸/۱۷ |
| | ه |
| Disorder | الهرج ۱۰/۹۱ |
| Pressing and extreme worldly or other - worldly occupations | الهموم الاضطراريّة الدنيائيّة أو دينيّة ۳/۳۶ |
| Diversion and amusement and pleasure | اللّهو و السّرور و اللّذة ۹/۶۲ |
| Passion | الهوی ۳/۱۶، ۱۵/۶۳ |
| Passionate | هوایی ۱۴/۸۸ |
| Physique | هیئة ۱۱/۲۴ |

"*Kitāb al Shuzūk 'alā Jālīnūs*" where he rejects several philosophical and medical arguments of Galen(1).

(1) Rāzī, *Kilūb al-Shūkūk 'alā Jālīnūs* (Ms . 4573, Malik Library , Tehran).

sophers and Ṣūfīs is the view that death is of two kinds, voluntary and natural; whoever brings his soul to a voluntary death, natural death will become life for him(1). It is worthy of note that Rāzī has not been influenced by this concept. Similarly Rāzī does not use mystical concepts in his work. In the article on Rāzī in the *Encyclopedia of Islam*, it is stated that there were connections between Rāzī and the mystic al-Ḥallāj. This statement is based on one passage in the *Kashf al-Maḥjūb*(2) and seems to have been the result of a confusion between two persons of the same name. This fact becomes evident from another passage in the same book(3).

In this brief treatment it has become apparent that Rāzī was greatly influenced by Plato and Galen. The influence of the former was through the commentaries and summaries of the latter. Rāzī's contact with Galen was first medical and then philosophical. However, Rāzī preserved to a great extent his independence of thought and with his powerful mind gave new form to the ideas of his masters. The fact that he did not remain a blind follower but kept his critical detachment is best illustrated by his

---

(1) Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī, *Risālat al-ḥayāt* in " Thalāth Rasā'il " (Demascus, 1951), p. 66. He attributes this concept to Plato but Ibn Miskawayh, *op, cit.*, p. 185 and Ibn Sīnā, *op, cit.*, p. 52 attribute it simply to philosophers, *ḥukamā'*. See also the *Dīwān* of Ḥallāj, p. 33; and the *Dīwān* of Sanā'ī (Tehran. 1336), p. 27.

(2) al-Hujwīrī, *Kashf al-Mahjūb* (Tehran 1336, Solar, offset from the edition of Jukovsky), p. 190.

(3) *Ibid.*, p. 57: "There was a shaykh among the Ṣūfī seekers of truth , who used to live in Fārs, and he was called Muḥammad-i Zakariyyā; he never wore the Ṣūfī garment."

The last and twentieth chapter of the book is on the Fear of Death. Rāzī maintains that if man believes that he will pass into a better state after death, his fears of death will then dissipate. Because for those who believe that at death the soul perishes with the body, there will be no fear of death since there will remain nothing to be harmed, and therefore for this group the state in which there is no pain is better than the previous one. But for those who believe that after death there is a life, there is also no need to fear death, because if a man be good and righteous he is sure to attain everlasting bliss. If however a man is doubtful of this truth, he must search and strive to dissipate this doubt. Should he fail in this search God will forgive him, for He requires of no one what is beyond his capacity.

Plato in several places refers to the subject of the fear of death. He states that this fear is not real wisdom, for it is not known whether death which men concider the greatest evil, may in fact be the greatest good(1). In another passage he asks, who knows whether life is not death and death life, and perhaps we are really dead?(2). Ibn Miskawayh,(3) Ibn Sīnā(4), and Ibn Ḥazm(5) have views on the fear of death similar to those of Rāzī, and in all Platonic influence is evident.

Another Platonic concept which has greatly influenced Muslim philo-

---

(1) Plato, *Apology*, 92 A.

(2) Plato, *Gorgias*, 493 A.

(3) Ibn Miskawayh, *Tahdhib...*, p. 184.

(4) Ibn Sīnā, *Risāla fī daf' al- ghamm min al-mawt*, in "Rasā'il" (Leiden, 1894), p. 54.

(5) Ibn Ḥazm, *Risāla fi alam al mawt wa-ibṭālih*, "Rasā'il", p. 105.

Rāzī cites Socrates as the perfect example of a true philosopher. In this connection he uses the attributes *al-mutakhallī* and *al-muta'allih* for Soc - rates(1). Thc first term is used by al-Qifṭī and it is defined asa person who has been freed from the pleasures of the mortal world(2). The second attribute is described by Naṣir-i-Khusraw as "becoming God" *Khudā shavanda*(3). Due to his great piety and martyrdom Socrates has become an example of the perfect conduct which a philosopher must adopt. Both Plato(4) and Galen(5) praise Socrates for his piety and perfect conduct.

Among Muslim philosophers, al-Kindī has written three books on the virtues, on the sayings, and on the death of Socrates respectively(6). Mub - ashshir Ibn Fātik uses the word pious "*al- zāhid*" in the title of the chapter of his book which concerns Socrates(7). The legend that Socrates lived in a barrel, which symbolises his extreme piety, has been mentioned in Muslim sources(8). And Abū al-Ḥasan-i-Shushtarī, the seventh century mystic, in one of his odes alludes to this legend(9).

---

(1) *Opera Philosophica*, p. 31.

(2) Ibn al-Qifṭī, *Tā'rīkh al-ḥukamā'* (Leipzig, 1903), p. 197.

(3) Nāṣīr-i-Khusraw, *Jāmi' al-ḥikmatayn* (Tehran, 1332 Solar), p. 99.

(4) al-Fārābī, *Falsafat Aflāṭūn* p. 19.

(5) Mukhtaṣar min Kitāb al Akhlāq li-Jālīnūs p. 36.

(6) McCarthy, R. J., *op. cit.*, p. 32.

(7) Mubashshir Ibn Fātik, *op. cit.*, p. 82.

(8) Ibn al Qifṭī, *op. cit.*, p. 197; Mubashshir Ibn Fātik, p. 121. This legend is attributed by Ḥāfiẓ of Shīrāz to Plato. *Dīwān*, ed. by Qazwīnī and Ghanī (Tehran), p. 178.

(9) al-Shūshtarī, *Dīwān* (Alexandria, 1960), p. 47. See also Massignon , "Le Divan d'al-Hallaj," *Journal Asiatique* (janvier-mars 1931), p. 137.

passionate representation, and his main emphasis is that passion blinds man. Plato's statement that the lover is blinded about the beloved(1) further illustrates this argument(2). This concept is also found in Islamic Traditions and in Arabic and Persian literature(3).

Chapter nineteen is on Virtuous Conduct. According to Rāzī this is the path that has been followed by the great philosophers in their lives. In chapter two of his book Rāzī had already mentioned that philosophers are striving to overcome passion and to keep it under control(4). Also in *al-Sīra al-Falsafiyya* he gives an account of the conduct of the true philsopher(5). Rāzī accepts the definition that philosophy means striving to resemble God in as far as the capacity of man permits, in order to gain eternal happiness(6). The influences of Plato and Galen are evident since the first says that we ought to fly away from earth to heaven as quickly as we can; and to fly away means to become like God(7). The second has stated that the wise man is he who resembles God(8).

---

(1) Plato, *Laws*, 731 E.

(2) al-Fārābī' *Talkhīṣ...*, p. 26.

(3) For example: "The love of a thing blinds and deafens"; Wensinck, A. J., *Concordance et indices de la Tradition Musulmane* (Leiden, 1936), Vol. 1,p. 409. The same ḥadīth occurs in the *Mathnavī*, see Forouzanfar, B., *Aḥādīth-i Mathnāvī* (Tehran, 1334 Solar), p. 25.

(4) *Opera Philosophica*, p. 26.

(5) *Opera Philosophica*, pp. 97-111. The same subject is discussed by al-Fārābī, *Taḥṣīl al Sa'ādah*, in Rasā'il (Hydarabad, 1345), p. 45.

(6) *Opera Philosophica*, p. 108.

(7) Plato, *Theaetetus*, 176 B.

(8) Galen, *On the Passions...*, p. 34.

many examples of this in the Islamic Traditions and in Arabic and Persian Literature(1).

Chapter eighteen is on the Search for Worldly Rank and Status. Rāzī bases this chapter on what he has previously stated about reason and passion, pleasure and envy. He states that in order to achieve worldly rank and status, passion leads man to a suffering that is much more than the pleasure which can possibly be achieved. Further, when the sought-after stage of pleasure is achieved, the feeling of pleasure derived from that stage soon vanishes and there is a return to the previous, less pleasurable state. Then man is led to seek constantly a higher stage.

Galen in his works stressed the fact that man is never satisfied by an existing status and constantly strives for a higher position(2). In this context the well-known poem of Saʿdī comes to mind which says that the King who dominates one continent is not satisfied and seeks to dominate another(3).

Further in this context Rāzī states that passion appears in the semblance of reason and man is misled into thinking that his reason is guiding him. Rāzī then describes in brief the differences between reasoned and

(1) For example: "The religion of God lies between exaggeration and diminusion." Ibn Qutayba, *Uyūn al-Akhbār* (Dār al Kutub, Cairo), Vol. 7,p. 327. Also in Arabic poetry: "The gossip talkers asked me how I loved her, I replied: between exaggerarion and diminution." Al-Hamadhānī, *Takmilat Tārīkh al-Ṭabarī* (Beirut, 1961), p. 229. Nāsir-Khusraw says: "Do not debase yourself, nor become vain but keep to the path of religion, O wise man! A beliver lives neither in exaggeration nor in diminution." *Dīwān*, p. 410.

(2) Galen, *On the Passions...*, p. 62.

(3) Saʿdī, *Gulistān*, p. 21.

As for his views on savings, that is the putting away of a certain amount of money for cases of emergency, he again recommends moderation.

The concept of moderation is frequently used by Rāzī and as pointed out previously, he recognizes that the goal of both bodily and spiritual physics is to harmonize the faculties of the three kinds of soul through moderation(1). In this connection also Rāzī is influenced by the masters of philosophy. Plato considers that excess of a virtue is a vice(2) . According to Aristotle, as the human organism is at its best in moderation of food and drink and both excess and deficiency cause illness, so does the quality of virtues decay through lack of moderation(3) Galen states that as the harmony of the members of the body causes physical beauty, so the harmony of souls causes spiritual beauty(4). Furthermore, he quotes the saying "moderation is best"(5).

Among Muslim sources al-Kindī(6), al-Fārābī(7), Ibn Miskawayh(8). and others(9) have emphasized the importance of moderation. Also there are

---

(1) See chapter two.

(2) al-Fārābī, *op. cit.*, p. 10.

(3) Mubashshir Ibn Fātik, *op. cit.*, p. 211.

(4) Mukhtaṣar min Kitāb al Aklāq li-Jālīnūs, p. 34.

(5) Galen, *On the passions...*, p. 34.

(6) al- Kindī, *Fī ḥudūd al-ashyā' wa-rusūmihā*, in "Rasā'il al-Kindī al-falsafiyya" (Cairo, 1364 A.H.), Vol. 1, p. 179.

(7) al-Fārābi, *Fuṣūl al-Madanī* (Cambridge, 1961), p. 113 (Arabic section).

(8) Ibn Miskawayh, *Risāla fī māhīyat al 'adl* (Leiden, 1964), p. 19.

(9) Nāṣir-Khusraw uses the word "I'tidāl" in connection with '"Adl", *Dīwān*, p. 136, 140. The Platonic influence is evident here, see al-'Āmirī, *op. cit.*, p. 224.

As is usual in his method of dealing with these dispositions, here again Rāzī distinguishes between the domains of passion and of reason. He indicates the attitude of each one of the three kinds of soul so as to establish moderation and to avoid excess and deficiency. The views of Rāzī in terms of making these dispositions strong or weak in human beings are similar to the views of Plato and Galen. For example, in connection with the casting away of grief, Plato says that the fruit of wisdom is not to grieve over worldly losses(1). Galen in this connection has a similar statement(2). Rāzī says that since this worldly life is not permanent and all things are subject to decay, wise men should not grieve over what they lose. Another example is that of drinking. Plato says that if moderation be followed according to the laws, drinking could be beneficient, but that excess would make it harmful(3). Rāzī holds a similar view and futher explains and describes when drinking is permissible and when it is not.

Chapter seventeen is on Earning, Acquiring, and spending. Rāzī's view on earning is that it should be equal to expenditure and saving. This view has held the attention of Muslim philosophers. For example Abū al-Ḥasan al-'Āmirī mentions Rāzī only once in his work, and that is when he refers to the view in question(4). On the nature of earning Rāzī emphasises moderation and rejects both excess and deficiency because the former would lead to incessant labour and the latter would lead to baseness and worthlessness.

(1) al-'Āmirī, *op. cit.*, p. 118.

(2) Galen, *op. cit.*, p. 60.

(3) al-Fārābī, *Talkīs Nawāmīes Aflāṭūn* (Compendium Legum Platonis) ed. F. Gabrieli (London, 1952), p. 8 (Arabic text).

(4) al-'Āmirī, *op. cit.*, p. 92.

Chapter nine is on Lying. According to Rāzī lying is another evil disposition caused by passion, and nothing results from it for the liar but worry, pain and regret. However he admits the use of falsehood at a tie when the life of a man might be saved by it. To explain this possibility further he gives an example which is reminiscent of Sa'dī's story about the King who praised one minister for having saved the life of an innocent man with a lie and blamed another minister for nearly causing the man's death by telling the truth. The Persian saying that a well-meaning lie is better than a mischief-stirring truth is used by Sa'dī in this connection(1).

Ḥamīd al-Dīn Kirmānī refutes Rāzī by arguing that lying is harmful to the soul. He states that if Rāzī knew that lying is harmful for the soul he would not have permitted the utterance of any falshood(2). On the concept of the permissibility of lying for certain groups of people Plato states that the rulers of the state should have the privilege of lying for the public good(3).

Chapters ten to sixteen are on the following subjects respectively: on Miserliness; on Excessive and Harmful Anxiety and Worry; on Grief; on Greed; on Drunkenness; on Sexual Intercourse; on Excessive Fondness, Trifling and Ritual. These chapters will not be dealt with in detail here and it suffices to say that Rāzī considers several of the above dispositions such as miserliness and greed as evil. For several others he recommends moderation, such as for drinking and sexual intercourse. If the disposition for which he recommends moderation should be used excessively or deficiently, with "*Ifrāṭ*" or "*Taqṣīr*", it would become evil.

---

(1) Sa'dī, *op. cit.*, p. 17.

(2) *Opera philosophica*, p. 59.

(3) Plato, *Republic*, 389 B.

grief is disease, but that envy is the worst grief (1). It is probable that the influence of such thinking has led to the concept of envy as an incurable disease in Arabic and Persian literature(2).

Chapter eight is on Anger. Rāzī considers that anger is a means for taking revenge on harmful beings, but if this disposition be used to such an excess that reason be lost, the injury will be greater for the one angered than for the object of the anger. As an example Rāzī refers to Galen who said about his mother that in times of excessive anger she would bite at the padlock if she could not open it. The above reference to Galen's mother is probably derived from two different passages which occur in Galen's "*On the Passions of the Soul.*" In one passage he says that his mother was very prone to anger, so much so that sometimes she bit her servants(3). and in another passage he refers to a man, who impatiently tried to open a door and when it did not work as he wished would bite the key, kick the door, blaspheme, and glare wildly like a madman(4).

Rāzī further states that there is no great difference between a man who in a state of anger loses his reason and a madman. Galen on the same subject says that the man in anger who casts away reason, which is a special gift to man from God, becomes like a wild animal rather that a man(5).

(1) Galen, *op. cit.*, p. 53.

(2) For example: "Envy is an incurable disease." Maydānī, *Majma' al-amthāl* (Cairo, 1349) V. 1, p. 211. Sa'dī says that "envy is an ill from which man can be saved only by death". *Gulistān*, p. 25.

(3) Galen, *op. cit.*, p. 57.

(4) Galen, *op. cit.*, p. 38. Also Ibn Miskawayh gives as an example of anger biting at a lock. *Tahdhīb...*, p. 178.

(5) Galen, *op. cit.*, p. 43.

Chapter six is on Conceit. Rāzī attributes this disposition to the fact that man believes himself to be higher than he really is. The remedy prescribed for this by Rāzī is the same as that described in chapter four; that is, the choice of a wise man to distinguish between virtue and vice. Rāzī maintains that man should neither believe himself higher nor lower, than he really is; rather he should know himself at his true level.

A similar definition of conceit occurs in Galen according to Mubashshir Ibn Fātik (d. 668)(1). Also Galen stresses that the solution of conceit is knowledge of the self and he calls this *al-Ḥikma al-'Uẓmā* "The Great Knowledge" (2). He further states that in his youth he did not appreciate the importance of the dictum "know thyself", but later in life he realized that only the wisest men could know themselves with accuracy(3).

This knowledge of self has been emphasized. in both Arabic and Persian literature(4)

Chapter seven is on Envy, which according to Rāzī results from a combination of miserliness and greed in the soul. He considers that the main cause for this is that man follows passion and ignores reason. He states that he who takes pleasure in the injuries of others and resents their advantage is an evil man.

Galen equally considers envy as the worst of evils, and states that all

(1) Mubashshir Ibn Fātik, *Mukhtār al-Ḥikam* (Madrid, 1958), p. 295.

(2) *Ibid.*, p. 295

(3) Galen, *On the Passions...*, p. 29.

(4) For example, attributed to Ali is the saying: "Whoever knows himself, knows his Lord". Madanī, *Talkhīṣ al-Riyāḍ* (Tehran, 1381 A.H.) p. 35. Nāṣir-i-Khusraw says: "Since you do not know your own soul, whence do you know your creator?" *Dīwān*, p. 414.

and refutes it(1). The influence of Plato and Galen is evident; Plato in the "*Philebus*" (2) gives an identical definition of pleasure, also Galen in his *Epitome of the Timaeus of Plato*(3) examines this concept of pleasure and pain in detail. Abū al-Ḥasan 'Āmirī (d. 381), where he explains different views of the concept of pleasure, attributes the above-stated argument to Plato, Galen and Gregorius(4).

Among Muslim scholars Ibn Miskawayh expounds an identical argument on the nature of pleasure and pain (5). But Abū al-Ḥasan Ṭabarī maintains that there has been a misinterpretation of the idea of Plato on this matter(6). The majority of Muslim philosophers rejected the exposition of Rāzī on this subject. One of the oldest sources to mention the concept of Rāzī is Abū Isḥāq Ibrāhīm Ibn Nawbakht, last half of the fourth century, in his "*Kitāb al-Yāqūt*", and the commentator of the text, Ḥasan ibn Yūsuf Ibn Muṭahhar, known as 'Allāma-i-Ḥillī (d. 726), the great Ithnā-'Asharī theologian, rejects in detail this argument of Rāzī(7).

---

(1) Nāṣir-i-Khusraw, *Zād al-Musāfirīn* (Berlin, 1341 A.H.) p. 231. The date (452 or 453) given for Nāṣir's death in the *Encyclopedia of Islam* seems inacurate because in the *Dīwān* (p. 173) he gives the date of his birth as 394 and in two other poems' *Dīwān* p. 281, 287, he mentious that he is 62 years old, therefore alive in 456; further he is supposed to have finished *Jāmi' al-Ḥikmatayn* in 462.

(2) Plato, *Philebus*, 42 cd.

(3) Galen, *Galeni Compendium Timaei*, p. 19.

(4) al-'Āmirī, Abū al-Ḥasan, *Al-Sa'āda wal-Is'ād* (Wiesbaden, 1957-58) p. 50.

(5) Ibn Miskawayh, *op. cit.*, p. 46.

(6) Al-Ṭabarī, Abū al-Ḥasan, *op. cit.*, p. 104.

(7) 'Allāma-i-Ḥillī, Ḥasan Ibn Yūsuf, *Anwār al-Malakūt fī sharḥ al-Yāqūt* (Tehran, 1338 A.H. Solar) p. 140.

for pleasure and the beloved seeks the lover for profit(1). Several other Islamic sources express contempt of love and attribute this contempt to Greek philosophy; for example, Abū al - Ḥasan al - Daylamī, a fourth century A. H. scholar, relates that Aristotle said to one of his pupils that love brings the man to disquieting grief, continuous sleeplessness, hopeless passion and sadness and destruction of mind (2). The same author relates from Furus that love is scarce in the cities of Greece because their men are occupied with medicine and philosophy (3).

On the concept of pleasure Rāzī states that those who have not benefited from intellectual exercise think that pleasure is pure and not mixed with pain; this however is not true; there cannot in fact be any pleasure except in proportion to a prior pain, that of departing from the state of nature. He therefore defines pleasure as simply the restoration of the condition which was expelled by the elements of pain, while passing from one's actual state until one returns to the state formerly experienced. Rāzī wrote a separate treatise on pleasure but this has been lost(4). Nāṣir-i-Khusraw (d. 481), the Persian poet, philosopher and Ismā'īlī propagandist, in his "*Zād al-Musāfirin*" gives a detailed account of Rāzī's concept of pleasure

---

(1) Arberry, A. J., "Nicomachean Ethics in Arabic", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. 17 (1955) p. 4. Also, Aristotle, *Ethica Eudemiana*, 1243 B 15.

(2) Daylamī, Abū al-Ḥasan, *'Aṭf al-alif al-ma'lūf 'alā al-lām al-ma'ṭūf* (Cairo, 1962) p. 30.

(3) *Ibid.*, p. 172. The form of this name is uncertain. It is probably Gūrus, as in Ibn Abī Uṣaybi'ah p. 39, Ibn al-Qifṭī p. 94: or Paulus (Fūlus), as in Ibn al-Nadīm, p. 407, Ibn al-Qifṭī. p. 95.

(4) Bīrūnī, Abū-Rayḥān, *op. cit.*, no. 64, and Ibn Abī 'Uṣaybi'ah, *op. cit.*, p 422.

third parts of Galen's *"On Moral Character"*(1). However it should be noted that Ibn Abī Uṣaybiʿa when listing the works of Galen mentions *"On Moral Character"* as comprising four parts and besides that mentions these two treatises(2).

Chapter five is on carnal love and familiarity, with a summary account of pleasure. According to Rāzī men as regards love fall into two main groups. The first are those of lofty purpose and soul who by temperament and also by the nature of their responsibilities do not encounter this calamity. The second group are men of effeminate nature and pleasure-loving. These cannot escape easily from this affliction. Rāzī states that although Greek philosophers were men of refined nature and subtle mind yet "love" was not frequently detected among them because they spent their time in study and other beneficial arts. Rāzī here is influenced by the traditions encountered among Muslims concerning the contempt of love by Greek philosophers. It is related from Socrates that love is madness and bears different colours(3), and from Plato, that love is of two kinds, divine and human, the first being a virtue and the second a vice(4); and from Aristotle that carnal love is not lasting because the lover wants the beloved

(1) *Encyclopaedia of Islam*, 2nd. ed., vol. I, p. 327.

(2) Ibn Abī Uṣaybiʿa, *ʿUyūn al-Anbāʾ fī Ṭabaqāt al-Aṭibbā* (Beirut, 1965) p. 147.

(3) al-Sarrāj, Jaʿfar Ibn Aḥmad, *Maṣāriʿ al-ʿUshshāq* (Beirut, 1958) vol. I, p. 15.

(4) al-Fārābī, Abū Naṣr, *Falsafat Aflāṭūn* (De Platonis Philosophia) ed. F. Rosenthal and R. Walzer (London 1943) p. 15.

The third chapter of the book is a brief summary of the evil disposition of the soul, to be discussed in detail later on.

The fourth chapter is entitled "Of how a man may discover his own vices." This is according to Rāzī the summary of a treatise of Galen which bore an identical title. Briefly it is stated that man loves himself and is therefore unable to distinguish his own vices. He therefore should rely on a wise and trustworthy friend to tell him the truth and to show him his faults. A detailed account of this wise man, his qualities and requirements is found in Galen's "*On the passions of the Soul.*"(1)

This concept of Galen was rejected by some Islamic scholars. For example Ibn Miskawayh (d. 421) states that a man should himself discover his own vices and should not rely on what Galen suggested in this connection(2). Towards the end of this chapter Rāzī mentions the treatise by Galen entitled "*Good Men Profit by Their Enemies.*" It seems that this treatise was well known among Muslim scholars since Ibn Miskawayh mentioned this work and also accepted its arguments(3). The theme entered Arabic and Persian literature in the form of proverbs and sayings(4).

The author of the article *Akhlāq* in the *Encyclopaedia of Islam* states that the two above-mentioned treatises are identical with the second and

(1) Galen, *On the Passions and Errors of the Soul*, p. 32-33.

(2) Ibn Miskawayh, *Tahdhīb al-Akhlāq* (Beirut, 1961) p. 166.

(3) *Ibid.*, p. 167.

(4) For example: an Arab poet says: "It may happen that one can benefit from his enemy as poison sometimes can be a cure." (Unfortunately the *Source* was not available for bibliographical data.) Also Sa'dī (d. 690 A.H.) says: "Where is the shameless unpure foe to show me my faults?" *Gulistān* (Tehran, 1310 A.H. Solar) p. 130.

weak, and add to the strength of the two others. Man must therefore with the help of both spiritual and bodily medicine harmonize the action of the three kinds of soul so that they do not fail nor overdo what is expected of them. The above stated Platonic concept is treated in the *"Republic"* (1), the *"Timaeus"* (2), and other works of Plato. Rāzī was probably influenced by the *Timaeus* because according to both al-Bīrūnī and Ibn al-Nadīm, Rāzī wrote a commentary on this work(3). Of the works of Galen the *"Epitome of the Timaeus of Plato"*(4) and *"On Moral Character"* (5) both contain this concept of three kinds of soul in detail. It is known that the Arabic translations of both these works were at the disposal of Muslim philosophers at the time of Rāzī.

Ḥamīd ad-Dīn Kirmānī in his refutation of the *"Spiritual Physic"*(6) attacked this conception on the basis of Aristotelian theories, because Aristotle in his *"De Anima"* argued that there is no evidence that the parts of the soul can be limited to three (7). His commentators further developed this argument. For example Themistius maintained that the parts of the soul are so numerous that it is impossible to count them(8).

---

(1) Plato, *Republic*, 504 A.

(2) Plato, *Timaeus*, 89 E.

(3) Ibn al-Nadīm, *al-Fihrist* (Cairo, 1348 A.H.) p. 418. Also al-Bīrūnī, no. 107.

(4) Galen, *Galeni Compendium Timaei*... p. 33.

(5) "Mukhtaṣar min kitāb al-Akhlāq li Jālīnūs", p. 27.

(6) *Opera Philosophica*, p. 28 n.

(7) Aristotle, *Kitāb al-Nafs* (trans. F. al-Ahwānī, Cairo, 1962) p. 121. Also: Aristotle, *De Anima in works of Aristotle* (Oxford, 1925) 432 A25.

(8) Lyons, M. C., "An Arabic Translation of the Commentary of Themistius" *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. 17, part 3, (1955) p. 426.

virtues to reason and all vices to passion. The word "*Hawā*" (passion) is found in the Qur'ān([1]), but it is not used as the opposite of reason in any context. However, commentators and lexicographers have sometimes placed the word "reason" in opposition to the Quranic usage of *Hawā*([2]). In both Arabic and Persian we have ample evidence of the Reason-Passion opposition(3). It should be noted that Rāzī uses the word *Hawā* more than any other Muslim moral philosopher, and for the destruction and weakening of passion he makes use of the following words: *qamʿ* (suppressing), *radʿ* (restraining), *mughālabah* (overcoming), *Ẓamm* (reining) (4). This last word misled Ibn al-Jawzī in his "*Spiritual Physic*" becuse he spelled the word *dhamm*, which means condemnation(5), and he also wrote a book entitled "*Dhamm al-Hawā*" where he repeated the same mistake(6).

Rāzī in this chapter mentions the three kinds of Platonic soul: first the rational and divine, second the irascible and animal, and third the vegetative, incremental and appetitive(7). Rāzī considers that all things belonging to passion make the first soul, that is the rational and the divine,

---

(1) Sūrat al Qaṣaṣ/50; Sūrat al Nāziʿāt/40.

(2) Ibn Manẓūr, *Lisān al-ʿArab*, "*Hawā*".

(3) For example Ibn Durayd (d. 321 A.H.) says: "Passion is the destruction of reason. He whose reason can prevail over his passion is saved". al-Khaṭīb al-Tabrīzī, *Sharḥ Maqṣūrat Ibn Durayd* (Damascus, 1380 A.H.) p. 191. Also Nāṣir-i-Khusraw says: "If you have given the bridle of reason to the hand of passion, you will be like a useless horse bridleless and wild". *Dīwān* (Tehran, 1307 A.H. solar) p. 392.

(4) *Opera Philosophica*, p. 20, 32, 31.

(5) Ibn al-Jawzī, *op. cit.*, p. 5.

(6) Published in Cairo 1962.

(7) *Opera Philosophica*, p. 27.

*Physic*" of Rāzī([1]).

On the concept of the sufficiency and superiority of reason Ibn al-Rāwandī (d. 298), a contemporary of Rāzī, took an even firmer stand. He rejected prophecy in his "*Kitāb al-Zumurrud*" (*The Book of the Emerald*). This book was later refuted by the Ismā'īlī *dā i*, al-Mu'ayyad fil-Dīn Shīrāzī (d. 470), in a work called "*Al-Majālis al-Mu'ayyadiyya*"([2]). Thus both Rāzī and Ibn al-Rāwandī, because of their reliance on reason, were accused of heresy and were attacked similarly. According to Ibn al-Nadīm in *al-Fihrist*, Abū 'Abdellāh Ibn al-Ju'al had written two books called "*Naqḍ Kalām al-Rāwandī*" and "*Naqḍ Kalām al-Rāzī*" ([3]). But in spite of serious opposition to this upholding of reason against *Nubuwwa* and *Imāma*, the notion of the superiority of reason remained, and a hundred years later we find it in Abū l-'Alā' al-Ma'arrī, who addressed those who were expecting the rise of an *Imām* by saying that there is no *Imām* but reason([4]).

The second chapter treats of the Suppression of Passion and gives a summary of the views of Plato. Here Rāzī opposes passion to reason and describes the characteristics of both. All through this book whenever mention is made of vices such as anger, greed and envy, etc., Rāzī attributes them to passion and maintains that through reason man should control and defeat all passions. The influence of both Plato([5]) and Galen([6]) is evident in setting reason and passion as opposites and in attributing all virtues to reason and all

---

(1) Ivanow, W. *Ismaili Literature*, p. 42.

(2) Ibid., p. 56.

(3) Ibn al-Nadīm, *al-Fihrist* (Cairo, 1348 A.H.) p. 248.

(4) Al-Ma'arrī, Abū al-'Alā', *Luzūm mā lā Yalzam* (Cairo, 1343 A.H.) vol. 1, p. 175.

(5) Plato, *Republic* 440 e.

(6) Galen, *op. cit.*, p. 28.

Ismā'ilīs, because Rāzī attributed to reason such things as theologians would attribute to the *Ta'līm* (teaching) of the Prophet(1). However more opposition came from the Ismā'ilī theologians on two grounds, namely those of *Nubuwwa* and *Imāma*(2), since they believed that knowledge of the divine was not through reason but through the teaching of the *Imām*(3).

Abū Ḥātim al-Rāzī (d. 322), a native of the same city of Rayy and a contemporary of Rāzī, who was an Ismā'ilī *dā'ī*(4), held discussions with Rāzī on various philosophical and theological topics, the most important of which was the question of prophecy. An account of this discussion is given in Abū Ḥātim's *"A'lām al-Nubuwwa"* (5) *(The Signs of Prophecy)* . About a century later Ḥamīd al-Dīn Kirmānī (d. after 411) who was known among Ismā'ilīs as Ḥujjat al-Irāqayn, supplemented the work of Abū Ḥātim with his *"al-Aqwāl al Dhahabīya"* *(Golden Words)* in which he refuted the *"Spiritual*

---

(1) al-Māturīdī, *Kitāb al-Tawḥīd* (ms. Add. 3651, Cambridge) University p. 184. Also al-shahrastānī, *Nihāyat al-Aqdām fī 'Ilm al-Kalām* (Oxford 1931, rep. 1963) p. 426. Also in Jewish theology, for exemple al-Fayyūmī, *al-Amānāt wa l-I'tiqādāt* (Leiden, 1880) p. 199.

(2) For the similarity between "Nubuwwa" and "Imāma" as considered by the Shī'ites see: Ibn Bābawayh, *Kamāl al-Dīn wa-Tamām al-Ni'mah* (Heidelberg, 1930) p. 3 and al-Sharīf al-Murtaḍā, *al-Shāfī* (Qazwin, lithogr. 1301) p. 59.

(3) al-Ghazzālī, *Faḍā'iḥ al-Bāṭinīyah* (Cairo, 1383 A H.) p. 17. Also Rashīd al-Dīn Faḍl Allāh, *Jāmi' al-Tawārīkh* (Tehran, 1337 AH. Solar) p. 13.

(4) Ivanow, W., *Ismaili Literature* (Tehran, 1963) p. 26.

(5) Parts of this were published by P. Kraus in *Orientalia* vol. V (1936) p. 38 ff. Also in *Opera Philosophica*, p. 295 ff. A microfilm (no. 1122) of the complete work is available in the Tehran University Central Library Manuscript Department.

Rāzī, in his *Spiritual Physic* like all his other philosophical writings, was influenced by Plato and Galen. This fact led to severe criticism by the Muslim philosophers who followed Aristotelian ideas. For example Ṣā'id al-Andalusī (d. 462) accused Rāzī of dualism, maintaining that in his *al-'Ilm al-Ilāhī (Metaphysical Knowledge)* and *al-Ṭibb al-Rūḥānī* he opposed Aristotle(1).

Rāzī had at his disposal Arabic translations, commentaries and summaries of the works of Plato and Galen. Of the works of Galen Rāzī mentions two treatises, *"Fī Ta'arruf al-Rajul 'Uyūb Nafsih" (How a man may discover his own Vices)* and *"Fī anna l-akhyār yantafi'ūna bi-a'dā'ihim" (Good men profit by their enemies)* (2). It is probable that he had read an Arabic translation of *"The Epitome of the Timaeus of Plato"* by Galen (3) and also his *"On Moral Character"* translated into Arabic by Ḥunain Ibn Ishāq(4). Also some of the incidents attributed by Rāzī to Galen are to be found in Galen's *"On The Passions of the Soul"* (5).

Rāzī has divided the *"Spiritual Physic"* into twenty chapters. The first chapter is devoted to the superiority of reason and he concludes that reason is the greatest gift of God to man, that it should not be brought down from its eminent place to lower spheres and that it should be the sole guide to human conduct. This idea of the superiority of reason, more than any other, led to the condemnation of Rāzī by Muslim theologians, especially the

---

(1) Ṣā'id al-Andalusī, *Ṭabaqāt al-'Umam* (Beirut, 1912) P. 33.

(2) *Opera Philosophica*, p. 35.

(3) Galen, *Galeni Compendium Timaei Platonis*, ed. P. Kraus and R. Walzer (London, 1951).

(4) A. Summary of this was published under the title "Mukhtaṣar min Kitāb al-Akhlāq li-Jālīnūs" by P. Kraus, *Bulletin of the Faculty of Arts of the University of Ejypt*, vol. V/1 (1937) pp. 1-51 (Arabic section).

(5) Galen, *On the passions and errors of the soul* (Ohio, 1963) p. 43, 60, 62.

soul and their diagnosis. The *Spiritual Physic* was published for the first time in 1939 by Paul Kraus in his *Opera Philosophica*(1) *(Rasā'il Falsafiyya)* and was translated into English by A. J. Arberry in 1950(2).

Rāzī wrote the *Spiritual Physic* at the request of Manṣūr ibn Isḥāq, governor of Rayy 290-296 A.H.(3) This is the same person for whom Rāzī had written his *"Kitāb al-Manṣūrī" (Liber Almansoris)* named after him. In his introduction to the *Spiritual Physic*, he writes that this book is a companion and parallel to the *Kitāb al-Manṣūrī*, the purpose of which was to study bodily physic (4). It should be noted that before Rāzī, al-Kindī had written a treatise on "Spiritual Physic" which is apparently lost(5). After Rāzī the use of this title became more frequent. For example, Ibn al-Jawzī (d. 597) wrote a book bearing the same title and borrowed headings of nineteen of the twenty chapters in Rāzī's work(6). Also he began his book similarly to Rāzī's, in praise of reason and condemnation of passion. 'Alī Ibn Muḥammad al-Jurjānī (d. 816) in his *al-Ta'rīfāt (Definitions)* defined both *al-Ṭibb al-Rūḥānī* and *al-Ṭabīb al-Rūḥānī*(7).

---

(1) Kraus, Paul, ed., *Opera Philosophica* (Cairo, 1939). It should be noted that an earlier mss written in 636 is in the possession A.A. Mahdavī and its microfilm no. 1559 is available in the Tehran University Central Library.

(2) al-Rāzī, *The Spiritual Physic of Rhazes*, trans. by A. J. Arberry (London, 1950).

(3) Yāqūt, *Mu'jam al-Buldān* (Leipzig, 1867) v. 2, p. 901.

(4) *Opera Philosophica*, p. 15.

(5) McCarthy, R. J., *al-Taṣānīf al-Mansūbah ilā Faylasūf al-'Arab al-Kindī* (Baghdad, 1962) p. 43.

(6) Ibn al-Jawzī, *al-Ṭibb al-Rūḥānī* (Damascus, 1348 A.H.) p.5.

(7) al-Jurjānī, 'Alī ibn Muḥammad, *al-Ta'rīfāt* (Cairo, 1357 A.H.) p. 122.

mentioned as the perfect example of the physician and philosopher(1). Also to Galen was attributed a work called *Fī ann al ṭabīb-al-fāḍil yajibu an yakūna Faylasūfā.* (The Excellent Physician must necessarily be a philosopher)(2). Similarly to achieve this end most physicians included chapters on philosophy at the beginning of their medical works; for example, Abu'l-Ḥasan-i Tabarī, a fourth century A. H. physician, in his *"al-Mu'ālajāt al-Buqrāṭiyya"* (Hippocratical treatments) gives some elementary notions of philosophy and declares that a physician without a certain knowledge of philosophy is not reliable(3). It is therefore not surprising that beside the many medical works of Rāzī we find about eighty books and treatises on philosophy, as listed by Bīrūnī in the *Fihrist*(4).

Moral philosophy was a part of philosophy or medicine because Muslim philosophers considered moral philosophy as a branch of practical philosophy(5), and also in their opinion, medicine was divided into bodily medicine and spiritual medicine(6). Thus Rāzī who was both a physician and philosopher gave thought to moral philosophy and wrote *"al-Ṭibb al-Rūḥānī"* (Spiritual Physic), where stress is laid on the evil qualities and vices of the

---

(1) Isḥāq Ibn Ḥunayn, "Tārīkh al-Aṭibbā", *Oriens*, vol. 7, no. 1 (1954), p. 67.

(2) Ibn Djuljul al-Andalusī, *Ṭabaqāt al-Atibbā wal-Ḥukamā* (Cairo, 1955) p. 19.

(3) Abū al-Ḥasan Ṭabarī, *al-Mu'ālajāt al-Buqrāṭiyya*, (ms. A286 K, Osler Library, McGill University) p. 76.

(4) al-Bīrūnī Abū Rayḥān, *Risālah fī Fihrist Kutub Muḥammad ibn Zakariyā al-Rāzī* (Paris, 1936).

(5) Ibn Miskawayh, *al-Fawz al-Aṣghar* (Beirut, 1319 A.H.) p. 68.

(6) Ibn Ḥazm al-Andalusī, *Marātib al-'ulūm* in "Rasā'il Ibn Ḥazm al-Andalusī" (Būlāq) p. 79.

## The "SPIRITUAL PHYSIC" OF RĀZĪ

Abū Bakr Muḥammad ibn Zakarīyā Rāzī (Rhazes), d. 320 A.H./932 A. D., is most famous as a physician. Concerning his authority on medicine it suffices here to say that most of his books were translated into Latin during the Middle Ages and for a long time remained in use in the medical schools of Europe[1].

What we are concerned with here is Rāzī as a philosopher. The commonly held view among physicians was that excellence could be reached through knowledge of both medicine and philosophy. Hippocrates was

---

(1) For more details see:

Freind, J.: *The History of Physic from the Time of Galen to the Beginning of the Sixteenth Century* (2 vols., London, 1726-1727) v. 2, p. 48 ff.

Withington, E.T.: *Medical History from the Earliest Times* (London, 1864) p. 145 ff.

Neuburger, M.: *History of Medicine*, trans. E. playfair (2 vols., London, 1910) vol. l, p. 260 ff.

Browne, E.G.: *Arabian Medicine* (Cambridge University Press, 1921) p. 44 ff.

Campbell, D.: *Arabian Medicine and its Influence on the Middle Ages* (2 vols., London, 1926) p. 65 ff.

Elgood, C.A.: *A Medical History of Persia and the Eastern Caliphate from the Earliest Times until the Year 1932* (Cambridge, 1951) p. 184 ff.

Carmody, F.J.: *Arabic Astronomical and Astrological Sciences in Latin Translation* (University of California press, 1956) p. 132 ff.

Castiglioni, A.A.: *A History of Medicine*, trans. E. B. Krumbhaar (New York) 1958) p. 267 ff.

56. H. M. H. Sabzavari (1797 - 1878)

***Sharh-i ghurar al-fara'id*** or ***Sharh-i manzumah***, Part II:'Speculative Theology', Arabic text and commentaries, edited with English and Persian introductions, and Arabic-English glossary by M. Mohaghegh (Tehran, 1999; second edition).46

introduction on the life and works of the author (Tehran, 1997).[10]

50. Al-'Alavî, Ahmad ibn Zain al-'Âbidîn (fl. 17th cent.A.D.)

***Sharh-i Kitâb al-Qabasât*** (A commentary on Mîr Dâmâd's kitâb al-Qabasât), edited by Hâmîd Naji Isfahâni, with English and Persian Introductions by M. Mohaghegh (Tehran, 1997).[11]

51. Mîr Dâmâd, Muhammad Baqir al-Husayni (d. 1631 A.D.)

***Taqwîm al-Imân,*** with a commentary by S.A. Alavi and Notes by Alî Nûrî, edited by Ali Owjabi (Tehran, 1998).[12]

52. Abû Hâtim al-Râzî (d.934 A.D.)

***Kitâb al-Islâh,*** prepared by Hassan Mînûchehr and M. Mohaghegh with English introduction by Shin Nomoto (Tehran, 1998).42

53. Ibn Ghîlân (fl. 12th cent. A.D.) and Ibn Sînâ (d. 1034)

***Hudûth al-'Âlam*** and ***al-Hukûmat***, edited by M. Mohaghegh with Franch Introduction by Jean R. Michot (Tehran, 1998).43

54. Mohaghegh, Mehdi (1930 -  )

***al-Dirâsat al-Tahlîlîyya,*** Analytical Studies on ***The Spiritual Physic*** of Râzî in Persian, Arabic, and English together with the Arabic edition of P. Kraus and a new manuscript (Tehran 1999).44

55. Mohaghegh, Mehdi (1930-  )

***Hizarupansad Yâddasht,*** one thousand and five handred notes on Islamic and Iranian Studies (Tehran 1999).45

43. al-Attas, Syed Muhammad Naquib (1931- )

***Preliminary Discourse on the Metaphysics of Islam,*** translated into Persian by M.H. Saket, H. Miandari, M. Kaviani (Shiva) and M.R. Jawzi, with an introduction by M. Mohaghegh (Tehran, 1995).[4]

44. al-Zahrawi (fl. 1th century)

***Albucasis on Surgery and instruments,*** Persian translation of Kitab al-tasrif li-man 'ajaza'an al-ta'lif, with two introductions by A. Aram and M. Mohaghegh (Tehran, 1996).[5]

45. al-Attas, Syed Muhammad Naquib (1931- )

***Islam and Secularism***, Translated into Persian by A. Aram, with an introduction by M. Mohaghegh (Tehran, 1996).[6]

46. al-Attas, Syed Muhammad Naquib (1931- )

***The Degrees of Existence***, Translated into Persian by J. Mujtabavi, with an introduction by M. Mohaghegh (Tehran, 1996). [7]

47. Ibn al-Jazzâr al-Qîrawânî (d. 979 A.D.)

***Tibb al-Fuqarâ' wa al-Masâkîn***, edited by W. 'Âl-e Tu'mah, with introductions in Persian and English by M. Mohaghegh, (Tehran, 1996).[8]

48. Mohaghegh, Mehdi (1930- )

***Chahârumîn Bîst Guftâr*** (The Fourth Twenty Treatises) with a chronological bio-bibliography, (Tehran, 1997).[9]

49. Sâ'in al-Dîn Ibn Turka (d. 1431 A.D.)

***al-Manâhij fi al-Mantiq,*** edited by I. Dibaji, with an Arabic

introduction by M. Mohaghegh (Tehran, 1989).(4)

37. M. Mohaghegh.

***Duvumin bist guftar*** (Twenty Treatises on Persian Literature, Islamic Philosophy, Theology and History of Science in Islam). (Tehran, 1990).40

38. al-Shaykh al-Mufid (d. 1022)

***Awwa'il al-maqalat*** (Principle Theses), edited by M. Mohaghegh, with an English introduction by M.J. McDermott. (Tehran, 1993).41

39. Muhammad Shirin Maghribi (d. 1408)

***Divan***, edited with Persian and English introductions by Leonard Lewisohn, and a foreword by Annemarie Schimmel (Tehran, 1993 second edition 1999).43

40. Muhammad ibn zakariyya al-Razi (d. 925)

***al-shukuk 'ala Jalinus***, edited by M. Mohaghegh, with Persian, Arabic and English introductions. (Tehran, 1993).[1]

41. Abu al-'Abbas al-Lawkari (fl. 11th century).

***Bayan al-haqq*** Part 1: 'Metaphysics', edited by I. Dibaji (Tehran, 1993).[2]

42. al-Biruni (d. 1048) and Ibn Sina (d. 1034)

***al-As'ilah wa al-Ajwibah*** (Questions and Answers) including further answers of al-Biruni and al-Ma'sumi's defence of Ibn Sina, edited by S.H. Nasr and M. Mohaghegh with introductions in English and Persian (Kuala Lumpur, 1995).[3]

30. M. Mohaghegh.

***Yad-namah-yi Adib-i Nayshaburi*** Collected papers and articles, (Tehran, 1986).33

31. M.M. Naraqi (d. 1764)

***Sharh al-ilahiyat min Kitab al-Shifa***, edited by M. Mohaghegh (Tehran, 1986).34

32. al-Hilli (d. 1325), al-Suyuri (d. 1423) and al-Husayni (d. 1423)

***Al-Bab al-hadi 'ashar,*** with two commentaries: ***al-Nafi yawm al-hashr*** and ***Miftah al-bab***, edited by M. Mohaghegh (Tehran, 1986).38

33. Hakim Maysari (fl. 10th century).

***Danesh-namah*** (The Oldest Medical Compendium in Persian). Edited by B. Zanjani with an introduction by M. Mohaghegh (Tehran, 1987).(2)

34. ***Du faras-namah-yi manthur wa manzum***, (Two Manuals on Horses in Persian Prose and Poetry). Edited by A. Sultani Gerd Faramarzi with an introduction by M. Mohaghegh (Tehran, 1987).(3)

35. Ibn Hindu (d. 1029)

***Miftah al-tibb wa minhaj al-tullab*** (The Key to the Science of Medicine and the Student's Guide). Edited by M. Mohaghegh and M.T. Daneshpazhuh (Tehran, 1989).(1)

36. Rashid al-din Fazl-Allah Hamadani (d. 1318)

***Athar va ahya'*** (A Persian Text of the 14th Century on Agriculture), edited by Manuchehr Sotoodeh and Iraj Afshar, with an

22. Rukn al-Din Shirazi (d. 1367)

*Nusus al-khusus fi tarjamat al-Fusus*, edited by R.A. Mazlumi, with an article by J. Huma'i (Tehran, 1980).25

23. Izutsu's, T. (1914-1993)

*Basic Structure of the Metaphysics of Sabzavari,* Translation into Persian by J. Mujtabavi (Tehran, 1981).29

24. M. Tabrizi (fl. 13th century)

*Sharh-i bist va Panj Muqaddimah-yi Ibn-i Maymun*, edited by M. Mohaghegh; translated into Persian by J. Sajjadi. (Tehran, 1981).26

25. I. Juvayni (1028-1085)

*al-Shamil fi usul al-din*, edited by R. Frank with an introduction translated into Persian by J. Mujtabavi (Tehran, 1981).27

26. Bahmanyar ibn Marzban (d. 1066)

*Kitab al-Tahsil*, Persian translation entitled *Jam-i jahan-numay*, edited by A. Nurani and M.T. Daneshpazhuh (Tehran, 1983).15

27. Hasan ibn Shahid al-Thani (d. 1602)

*Ma'alim al-usul*, with Persian introduction by M. Mohaghegh (Tehran, 1983).30

28. Martin J. McDermott.

*The Theology of al-Shaykh al-Mufid (d. 413/1022)*, Translated into Persian by A. Aram (Tehran, 1984).35

29. Abu 'Ali ibn Sina (00980-1037).

*al-Mabda'wa al-ma'ad*, edited by A. Nurani (Tehran, 1984).36

14. Nasir-i Khusraw (1004-1091).

***Divan***, edited by M. Minovi and M. Mohghegh (Tehran, 1978).21

15. Asiri Lahiji (d. 1506)

***Divan***, edited by B. Zanjani with an introduction by N. Ansari (Tehran, 1978).20

16. A.'Amiri (d. 992)

***al-Amad 'ala al-abad***, edited with an introduction by E. Rowson (Beirut, 1979).28

17. A. Jami (1414-1492)

***al-Durrah al-fakhirah***, edited with English and Persian introductions by N. Heer and A. Musavi Behbahani (Tehran, 1980).19

18. A.T. Istarabadi (d. 1648)

***Sharh-i Fusus al-hikmah***, Persian text edited by M.T. Daneshpazhuh with two articles on the ***Fusus*** by khalil Jeorr and S. Pines (Tehran, 1980).22

19. N.A. Isfarayini (1242-1314)

***Kashif al-asrar***,Persian text edited and translated into French, with French and Persian introductions by H. Landolt (Tehran, 1980).5

20. Sultan Valad (1226-1312)

***Rabab-namah***, edited by A. Sultani Gerd Faramarzi (Tehran, 1980 second edition 1999).23

21. Nasir al-Din Tusi (1201-1274)

***Talkhis al-muhassal***, edited by A. Nurani (Tehran, 1980).24

6. ***Collected Papers on Logic and Language***, edited by T. Izutsu and M. Mohaghegh (Tehran, 1974).8

7. A. Badawi.

   ***Aflatun fi al-Islam***, text and notes (Tehran, 1974).13

8. A. Zunuzi (d. 1841).

   ***Anwar-i jaliyyah***, Persian text edited with Persian introduction by S.J. Ashtiyani and English introduction by S.H. Nasr (Tehran, 1976).18

9. M. Mohaghegh.

   ***Bist guftar:*** Twenty treatises on Islamic Philosophy, Theology, Sects and History of Medicine, with an English Introduction by J.Van Ess (Tehran, 1976; second edition 1985).17

10. Ibn-i Miskawayh(932-1030).

    ***Javidan khirad***, Persian translation by T.M. Shushtari, edited by B. Thirvatian, with French introduction by M. Arkoun (Tehran,1976).16

11. Mir Damad (d. 1631)

    ***al-Qabasat***, Vol. I: Arabic text edited by M. Mohaghegh, A. Musavi Behbahani, T. Izutsu and I. Dibaji (Tehran, 1977).7

12. H.M.H. Sabzavari.

    ***Sharh-i ghurar al-fara'id or Sharh-i manzumah***, Part I: 'Metaphysics', translated into English by T. Izutsu and M. Mohaghegh (New York, 1977; second edition Tehran, 1983).10

13. ***Henry Corbin Festschrift***, edited by S.H. Nasr (Tehran, 1977).9

# INSTITUTE OF ISLAMIC STUDIES PUBLICATION*

## General Editor M. Mohaghegh

1. H.M.H. Sabzavari (1797 - 1878)

   ***Sharh-i ghurar al-fara'id*** or ***Sharh-i manzumah***, Part I: 'Metaphysics', Arabic text and commentaries, edited with English and Persian introductions, and Arabic-English glossary by M. Mohaghegh and T. Izutsu (Tehran, 1969; second edition 1981).1

2. ***Collected Papers on Islamic Philosophy and Mysticism***, edited by M. Mohaghegh and H. Landolt (Tehran, 1971).4

3. M.M. Ashtiyani (1888-1957).

   ***Ta'liqah bar sharh-i manzumah***, Vol. I: Arabic text edited by A. Falaturi and M. Mohaghegh, with an English introduction by T. Izutsu (Tehran, 1973).2

4. N. Razi (fl. 13th century).

   ***Marmuzat-i Asadi dar mazmurat-i Dawudi***, Persian text edited with Persian introduction by M.R. Shafi'i-Kadkani and English introduction by H. Landolt (Tehran, 1974).6

5. M. Mohaghegh.

   ***Filsuf-i Rayy: Muhammad ibn-i Zakariyya-yi Razi***, (Tehran, 1974).14

---

*Numbers at the end of each item refer to the 'Wisdom of Persia' Series, those between pranthesis refer to the 'History of Science in Islam' Series, and those between crochet refer to the "Islamic Thought" Series.

XXXXIIII

# WISDOM OF PERSIA

## -SERIES-

**OF TEXTS AND STUDIES PUBLISHED**

by

The Institute of Islamic Studies

University of Tehran - McGill University

**General Editor**

**MEHDI MOHAGHEGH**

**Institute of Islamic Studies**

P.O.Box 13145-133 Tehran Iran

Tel (9821) 6707213 - 6721332 Fax (9821) 8002369

Printed in Tehran 1999



ISBN 964-5552-10-9



McGill University
**MONTREAL CANADA**

Institute of Islamic Studies




University of Tehran
**TEHRAN IRAN**

# al - Dirâsat al - Tahlîlîyya

**Analytical Studies on**

# *The Spiritual Physic of RâzÎ*

**in Persian, Arabic, and English**

**together with the Arabic edition of P. Kraus**

**and a new manuscript**

**by**

**M. MOHAGHEGH**

**Tehran 1999**

# In The Name of God

**To Commemorate the 30th Anniversary of**
**the Establishment of**
**The Institute of Islamic Studies**
**University of Tehran-McGill University**
**January 4th 1969**

# al - Dirâsat al - Tahlîlîyya

Analytical Studies on

## *The Spiritual Physic of RâzÎ*

by

M. MOHAGHEGH

Tehran 1999